


LIBRARY OF PRINCETON
THEOLOGICAL SEMINARY



5

PERFILES TEOLOGICOS PARA UN NUEVO MILENIO





Materiales Preparatorios para la Quinta Jornada Teológica de CETELA

PERFILES TEOLOGICOS PARA UN NUEVO MILENIO

Colección TEOLOGIA LATINOAMERICANA

PERFILES TEOLOGICOS PARA UN NUEVO MILENIO

editor

José Duque





PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía M. Picado Gamboa

230.046
P438p Perfiles teológicos para un nuevo milenio/
Enrique Dussel... [et al.]; ed. por José Duque Zúñiga.
—1a. ed.— San José, C. R.: DEI, 1997.
196 págs.; 21 cm. (Colección teología latinoamericana)

ISBN 9977-83-103-3

1. Teología de la liberación
II. Dussel, Enrique
II. Título

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-103-3

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

A Ofelia Ortega,
en reconocimiento a su ejemplar ministerio
en la educación teológica en Abya-Yala,
ejercido desde el Consejo Mundial de Iglesias.



Contenido

Iglesias y agencias cooperantes con el ministerio de CETELA

1) Ofelia Ortega
Secretaria Ejecutiva
Educación Teológica Ecuménica
Consejo Mundial de Iglesias
Ginebra, Suiza.

2) Marta Palma
Secretaria Ejecutiva
Compartir y Servicio *(Sharing and Service)*
Consejo Mundial de Iglesias
Ginebra, Suiza.

3) David Hamid
Coordinador Regional de Misión para América Latina y el Caribe
Iglesia Anglicana del Canadá
Toronto, Canadá.

4) Secretariado para América Latina
Misión Iglesia Sueca
Upsala, Suecia.

5) Chris Ferguson
Oficina para el Caribe/Latinoamérica
Iglesia Unida del Canadá
Toronto, Canadá.

6) Piet Gilhuis
Secretario Ejecutivo para América Latina
ZENDING en Werenlddiakonaat
Leusden, Holanda.

7) Germán Acevedo Delgado
Secretario General Asistente para América Latina y el Caribe
Junta de Ministerios Globales
Iglesia Metodista Unida
Nueva York, EE. UU.

8) Lothar Engels
Evangelisches Missionswerk
Hamburgo, Alemania

9) Luis V. Veagra
Secretario para América Latina, el Caribe y Europa
División de Ultramar de la Iglesia Metodista
Londres, Inglaterra.

10) Willy Gysin
Secretario Ejecutivo para América Latina
Misión de Basilea
Basilea, Suiza.

11) David Vargas
Secretario Ejecutivo
Ministerio Común en Latinoamérica-Caribe
Iglesia Unidad de Cristo/Iglesia Discípulos de Cristo
Indianápolis, EE. UU.

Instituciones miembros de CETELA

1) Seminario Teológico Bautista (STB)
Rectora: Débora García
Apartado Postal 2555
Managua, Nicaragua
Fax: (505) 233-1018.

2) Facultad Evangélica de Teología (FEET)
Rector: Pablo Cruz
Apartado Postal RP-082
Managua, Nicaragua
Fax: (505) 267-1010.

3) Facultad Teológica Hondureña (FTH)
Colonia Florencia Sur, 2a. calle
Avenida Los Pinos, Casa 4022
Tegucigalpa, Honduras.
Fax: CEDEPCA de Honduras 576841 (Andrew Boden).

4) Comunidad Teológica de México (CTM)
Rector: Sergio Ulloa
Avenida San Jerónimo 137
C. P. 01000 México D. F.
México
Fax: 550-3822.

5) Seminario Evangélico de Puerto Rico (SEPR)
Rector: Samuel Pagán
Avenida Ponce de León 776
Hato Rey, Puerto Rico 00925
Fax: (809) 751-0847.

6) Escola Superior de Teologia (ESTSL)
Reitor: Nelson Kilpp
Caixa Postal 14
93.001-970 São Leopoldo-RS
Brasil
Fax: (5551) 592-3288

7) Instituto Ecuménico de Pos-Graduação en Ciencias da Religião (IIEPGSP)
Coordinador de Pos-Graduação: Milton Schwantes
Caixa Postal 5150
09731 São Bernardo do Campo-SP
Brasil
Fax: (5511) 455-3349.

8) Comunidad Bíblico Teológica (CBT)
Rectora: Rosanna Panizo
Paseo Colón 209
Lima 100, Perú
Teléfonos (5114) 454681; 328565.

9) Instituto Superior de Educación Teológica (ISEDET)
Rector: Carlos E. Halperin
Camacuá 252
1406 Buenos Aires
Argentina
Fax: (541) 6134992.

10) Comunidad Teológica de Chile (CTC)
Rector: Helmut Gnadt
Casilla 13596
Santiago, Chile
Teléfono 698-9289.

11) Seminario Evangélico de Teología (SET)
Rectora: Ofelia Ortega
Apartado 149
40100 Matanzas
Cuba.

12) Seminario Presbiteriano de la Gran Colombia (STPGC)
Rectora: Alba Arrieta
Apartado Aéreo 50688
Barranquilla, Colombia
Fax: (5758) 562042.

13) PACTO
Rector: Romer Portillo
Apartado Postal 388
Maracaibo, Venezuela
Teléfono-fax: (061) 222323.

14) PROMESA
Director: Amilkar Ulloa
Apartado Aéreo 391
Medellín, Colombia
Teléfono-fax: (574) 412-1328.

15) ITEBA
Avenida Leovigildo Filgueiras 85
1er. Andar García
40145 Salvador, Bahia
Brasil
Teléfono (071) 253-0261.

16) Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL)
Rectora: Elsa Tamez
Apartado Postal 901
1000 San José
Costa Rica
Fax: (506) 233-7531; teléfono 233-3830.

17) Instituto Metodista Bennett
Director: Antonio Faleiro Sobrinho
Rua Marqués de Abrantes, 55
22230-060 Rio de Janeiro-RJ
Brasil
Teléfono (021) 285-1001; fax: 205-9159.

18) Facultad Pentecostal de Teología
Rector: Bernardo Campos
Apartado Postal 17-0141
Lima 17, Perú.

Lista de participantes

Maryse Brisson
María Arcelia González Butrón
Silvia Regina Silva
Rebeca Montemayor
Elsa Tamez
Ofelia Ortega
Ana Maria Tepedino
Débora García
Melsene Ludwing Assmann
Enrique Dussel
Jung Mo Sung
Pablo Richard
Germán Gutiérrez
Franz J. Hinkelammert
Hugo Assmann
Ross Kinsler
Heinrich Schäfer
Matías Preiswerk
Néstor Míguez
José Duque

Introducción

En el ambiente lluvioso del mes de setiembre en San José de Costa Rica, nos reunimos un pequeño grupo de hombres y mujeres conformando un grupo interdisciplinario, vinculado al quehacer teológico. Nos reunimos con mucho entusiasmo, convocados por la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericano-Caribeña (CETELA) y el DEI, en un aula del Seminario Bíblico Latinoamericano, con el objetivo, por un lado, de darle seguimiento a la Cuarta Jornada Teológica realizada en San Jerónimo, Colombia, en 1995, de la cual se publicó el libro *Por una sociedad donde quepan todos* (San José, CETELA-DEI, 1996). Por otro lado, nos encontramos en San José para preparar temáticamente la Quinta Jornada Teológica que se realizará este año en Matanzas, Cuba, con el tema: *La ultimidad de la vida en un mundo donde quepan muchos mundos.* Así que esta reunión era parte del seguimiento y proyección del proceso de reflexión y producción teológica que viene encaminando CETELA desde 1991.

La primera parte de esta reunión afrontó algunas preguntas ya insistentes, entre las nuevas generaciones del teólogos y teólogas, sobre el quehacer teológico de cara al nuevo milenio. Preguntas con cierta carga retórica, pero no menos desafiantes, debido a que

están siendo dirigidas, en primer lugar, a la Teología de la Liberación (TL), la cual tuvo, desde los "primordios", su base epistemológica en la razón crítica y desreguladora en un mundo encerrado por absolutos.

Por ello, preguntar si en el mundo de hoy es posible una reflexión teológica crítica, podría y puede ser una cuestión sin sentido si es que ella no está dirigida a una razón teológica crítica. Pero esa pregunta tiene un renovado sentido, encaminada al pensamiento de quienes habitan en una sociedad eficazmente regulada para excluir debido a la raza, a la religión, al género, a la clase social, a la edad, a la nacionalidad, a la educación o a la cultura. La pregunta tiene sentido en el ambiente de una sociedad con patrones deterministas, absolutos y sacralizados, como la pretendida tendencia que apreciamos en la globalización sistémica centrada en el mercado neoliberal.

Pero la pregunta arriba planteada, es una cuestión desreguladora para la misma razón teológica latinoamericana liberadora. Lo es porque se trata de una cuestión autocrítica, puesto que, el ejemplo empieza por casa. Es una pregunta dirigida hacia adentro, hacia sí misma. Es una pregunta autocrítica para afirmar el papel desregulador, alternativo, crítico, contestatario, protestante del pensamiento de la TL.

Esa es, sin duda, una pregunta llena de sentido para el quehacer teológico hoy, debido a la lógica excluyente de la globalización sistémica, la cual también incluye en sus planes el *logos*, pero éste sólo como discurso, de la TL. La TL está permanentemente tentada, como todo pensamiento crítico lo está, a ser definida y oficializada por los centros de poder. Lo anterior se ilustra con el osado cinismo de organismos como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, quienes han externado público interés por el discurso de la TL.

Los presentes en esta reunión, asumimos el riesgo evidente de que comencemos el nuevo milenio inundados, a través de los medios de comunicación masivos, por una gran variedad de teologías de la "liberación", lógicamente abstractas, provenientes de los sectores fundamentalistas, de los predicadores de la prosperidad y de los estantes del mercado neoliberal. "Teologías de la liberación" como instrumento centralista regulador. Ese es un riesgo real, con espacio propio en nuestra realidad histórica.

Sin embargo, la TL es una teología concreta, con un referente eclesiológico situado en movimientos eclesiales diseminados a través de todas las confesiones y denominaciones cristianas de la región. Movimientos eclesiales, aunque minoritarios, conformados por quienes, para en la última década de este milenio, la exclusión social y la insensibilidad humana les golpean cada vez con mayor crueldad. En estos tiempos, en que ya no hay quien oiga ni atienda

a los pobres y excluidos. Por lo tanto, preguntar por una razón teológica crítica hoy, es una cuestión dirigida al sentido del quehacer teológico con vistas al nuevo milenio.

Es muy cierto que existen en la realidad datos objetivos que indican cambios estructurales en la geo-política, en la economía, en el papel del Estado, en la comunicación electrónica, en el desarrollo de la tecnología y la ciencia, así con muchos otros aspectos del mundo actual. Algunas de estas transformaciones constituyen una gran oportunidad para el desarrollo y bienestar de la humanidad. Son tan importantes estos cambios que podrían ser determinantes para un buen futuro del ser humano. No obstante, las situaciones de pobreza, marginalización y exclusión han seguido la tendencia ascendente no sólo en cantidad sino también en cualidad. Es decir, estas situaciones son hoy más y peor que como lo fueron dos décadas atrás.

Han cambiado muchas cosas, pero no han cambiado los factores que producen un deterioro de las condiciones de vida para la mayoría de los habitantes de este planeta. Esas condiciones no solamente no han cambiado, sino que siguen empeorando. Lo cual nos dice que los avances ocurridos en la ciencia y en la tecnología, así como los cambios estructurales sociopolíticos y económicos, no son suficientes por sí mismos, sobre todo, si vienen de las viejas instituciones o siguen en las mismas manos y poderes sistémicos de siempre. Se necesitan otros criterios, otras voluntades, otra ética, otras sensibilidades y otras voces para soñar y recrear una convivencia humana sana, solidaria y justa. *Una sociedad donde quepan todos y todas.*

La razón transversal, tal como la introdujo Assmann, sobre lo cual hubo un acuerdo explícito en el grupo de trabajo, nos hizo pensar en la necesidad de afinar nuestro lenguaje cuasi monolítico para pasar a enfoques diversos y más complejos. Ya no se puede luchar por la transformación a partir de una teoría general abstracta y reduccionista que no se entera de las situaciones no fijas ni definidas en nuestra realidad. Las posiciones monolíticas son proyecciones abstractas no necesariamente reproducidas estrictamente en la compleja realidad. Los contextos, los espacios, los enfoques, los sujetos son hoy por hoy muy diversos, por lo tanto una razón monolítica no sólo no es suficiente sino engañosa.

Convencidos de lo anterior, presentamos los siguientes ensayos, intuiciones e insinuaciones, con los cuales se buscan nuevas perspectivas para recrear una convivencia social más humana al término de este milenio.

Pedimos al lector que rastree en este trabajo colectivo, las primeras incursiones sobre la razón transversal y la autocrítica al lenguaje que se fuga de la realidad en la misma TL (Hugo Assmann). Además, que siga de cerca la propuesta de "Transformaciones de

los supuestos epistemológicos de la TL" (Enrique Dussel), así como la lectura transversal del sujeto, la cual escapa a la lectura ortodoxa monolítica (Enrique Schäfer y H. Assmann). De la misma manera, llamamos la atención de quienes lean este trabajo sobre la abrumadora socialización de la exclusión, basada en una generalizada cultura de la insensibilidad propia del modelo neoliberal, asunto que desafía sin tapujos el quehacer teológico hoy (Jung Mo Sung).

Estamos en un mundo insensible debido a la primacía del cálculo de utilidad sobre los derechos humanos propia de este compulsivo sistema globalizador (Franz Hinkelammert). Allí se introduce Elsa Tamez con la cuestión clarificadora de la hermenéutica bíblica: libertad sí, ¿pero cuál, la neoliberal o la paulina? La lectura hermenéutica de la Biblia, insiste Pablo Richard, ya no está únicamente en manos de los entendidos, sino que se ha extendido a las comunidades cristianas, con lo que se han creado nuevos espacios hermenéuticos a partir de los pobres y excluidos.

La razón feminista presente en esta reunión, destacó frente al determinismo globalizador del sistema neoliberal, la urgencia de la visibilización de las invisibles, como contribución ineludible para recrear las sociedades donde, también, quepan todos (María Arcelia González).

Los ensayos presentados en este pequeño libro, no representan toda la dinámica que se ha ido creando en torno al proceso de CETELA. Los debates, las intuiciones y las esperanzas recreadas en los distintos momentos de encuentro, apenas se reflejan en los artículos aquí incluidos. La mejor parte de este proceso, difícilmente, por no decir imposible, puede ser vertida en textos escritos, Pero sí pasa a enriquecer no sólo las individualidades que acompañan este osado caminar, sino también a la riqueza y memoria colectiva, gracias a que son reflexiones sobre la práctica de movimientos eclesiales y sociales concretos, situados allí, seguramente, en el lugar teofánico. Al menos donde se urge que sea.

Para terminar, debemos insistir en que estos son materiales de preparación de cara a la Quinta Jornada Teológica, la cual está en intensa etapa de preparación y en la que nos reuniremos alrededor de cien personas, representando las más diversas tradiciones, culturales, nacionalidades, organizaciones, enfoques y movimientos. Eso significa que nos reuniremos en un ambiente de transcontextualidad, transdisciplinaridad y transracionalidad para conformar un tejido transversal que refleje la compleja pero esperanzadora realidad de Abya-Yala de este fin de milenio.

La Quinta Jornada Teológica no está pensada como un evento conclusivo ni reminiscente, sino que empujados por la fe, esperamos que sea un lugar para seguir, comenzado en un sitio mucho más avanzado que donde estábamos ayer. Sin embargo, esto no significa,

de ninguna manera, olvidar el *hecho mayor*, cual es, la persistencia en el mundo de hoy de lógicas de exclusión y el endurecimiento de la insensibilidad hacia lo-as pobres y excluido-as. Además, no quedarse en la denuncia sino ampliar en la diversidad la irrenunciable tarea de la solidaridad en la gratuidad de la Gracia.

Nota especial de agradecimiento al excelente trabajo de síntesis realizado en la reunión de trabajo por parte de Rebeca Montemayor y Germán Gutiérrez. ¡Nos veremos en el Seminario Teológico de Matanzas!

José Duque
Abril de 1997

Capítulo I

Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la "Teología de la Liberación" (Las "Trece tesis de Matanzas" para ser debatidas) [1]

Enrique Dussel

Hace treinta años se originaron las primeras intuiciones de lo que en 1968 se llamaría "Teología de la Liberación" [2] —aunque las

[1] Estas tesis deben ser situadas dentro de mi contribución en el encuentro de San José de Costa Rica (1996), preparatorio del encuentro de Matanzas, sobre "Arquitectónica de una Etica de la Liberación".

[2] Por única referencia histórica, y por contener suficiente bibliografía, remito a mi trabajo *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*. México D. F., Potrerillos Editores, 1996 (anteriores versiones y ediciones: *Hipótesis para una historia de la*

experiencias "espirituales" proceden desde la década de los cincuenta—. Dichas "intuiciones" —su "núcleo duro", por llamarlas de alguna manera— *permanecen las mismas como constitutivas* de la Teología de la Liberación en toda su evolución, y podría resumirlas en la tesis siguiente: se trata de una teología que parte discursivamente de una opción ética por los pobres, para la construcción práctica ahora y aquí del Reino de Dios. Esta identidad profunda no se opone a una transformación, como desarrollo homogéneo, de sus supuestos epistemológicos, ya que ha aprendido de las críticas, ha crecido, se ha transformado, se ha "complificado". No advertir estas transformaciones, en primer lugar, es nefasto para la propia Teología de la Liberación, porque se defendería de críticas que puede y debe asimilarlas; pero, en segundo lugar, y es lo más grave, porque de no transformarse significaría —lo que algunos críticos le asignan como su ya cumplido destino— que ya ha muerto. Sólo lo viviente se transforma, y dicha transformación es un signo de su vitalidad. Esto no debe espantar a nadie, sino a los que temen su desaparición, no obstante, al intentar defenderla, en vez de crear nuevos discursos plenos de fecundidad sólo repiten las fórmulas ya desgastadas de la "Teología de la Liberación originaria". De lo que se trata es de transformarla en concordancia con la historia que continúa su curso.

Todo programa de investigación teológico-científico, si es progresivo, debe cambiar, adaptarse, reformular nuevas hipótesis, resolver nuevos problemas, explicar nuevos objetos observados, crecer. Es por ello que detecto que *desde a) los finales de la década de los sesenta,* cuando se inicia esta movimiento teológico (la llamaremos la Teología de la Liberación originaria: TL1) *hasta b) la actualidad,* que puede ya indicarse como la Teología de la Liberación que se practicará en el año 2000 (TL2, a los fines de la exposición de estas cortas "Trece tesis", que pueden ser menos o más y en otro orden, ya que no se pretende ninguna dogmatización de la cuestión), *han acontecido* (o están, o es de esperar que se cumpla plenamente este acontecimiento y no se aborte) *algunas transformaciones* de fondo que deseo resumir a manera de cortos enunciados para propiciar el debate abierto y sincero en nuestro seminario a realizarse en Matanzas (Cuba) en junio de 1997.

Cada proceso de transformación (un "desde" a un "hacia") no significa que el punto de partida ("desde") ha sido negado,

---

teología en América Latina. Bogotá, Indoamerican Press Service, 1986; "Hypothesis for a History of latinoamerican Theology", en *Church History of Latin America*. Grand Rapids, Eederman, 1981, apéndice; *Prophetie und kritik*. Freiburg, Exodus, 1989; "Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung", en *Theologiegeschichte der Dritten Welt, Lateinamerika*. Gütersloh, Kaiser, 1993, págs. 268ss; etc.).

abandonado o superado, sino que siempre es "subsumido"; permanece como transformado, afirmado desde otro horizonte.

1. Primera transformación: *Desde el paradigma de la conciencia al paradigma del lenguaje*

La TL1 parte de la tesis central de que la praxis antecede a la teoría, como lo indicaba correctamente la filosofía de la praxis de un Antonio Gramsci (en la interpretación de Gustavo Gutiérrez). Esta posición sigue teniendo sentido, pero ahora "complificada". La praxis, como veremos, presupone principios prácticos que la enmarcan (el de la Vida como Reino de Dios y la consensualidad de la comunidad como mediación formal concreta de su recta "efectuación"). No era sólo praxis. Sin embargo tampoco era sólo teoría (sino ética, véase la tesis 6). Epistemológicamente —no según la experiencia—, por la TL1 surgía de una experiencia de revisión de vida que presuponía siempre el diálogo comunitario efectivo de los participantes en dicha "revisión" del ver-juzgar-obrar—, no obstante, el "paradigma de la conciencia" que conoce como teoría era reductivo. Se ha trasformado en un "paradigma lingüístico", pues en realidad no se pensaba la praxis sino que se la veía, juzgaba, y se decía obrar desde un diálogo *lingüísticamente* articulado. Esto presenta a la teología dificultades "hermenéuticas de una narrativa" sobre la praxis más compleja que una mera "reflexión" cognitiva sobre ella. Una teología del lenguaje es esencial para una TL2. Supone una formación específica del teólogo en la línea de Wittgenstein, Austin, Searle, etc.

2. Segunda transformación: *Desde el texto-luz al texto-texto*

La TL1 toma al "texto" bíblico, sobre todo al Nuevo Testamento, como la "luz" (ver) desde la cual se "iluminaba" (juzgar) a la decisión a tomar (obrar como praxis consecuente). El texto-luz se lo interpretaba desde la realidad dada, pero *como texto* todavía no ofrecía dificultad. Era necesario sin embargo que el texto apareciera en toda su dificultad *como texto* para una hermenéutica crítica, y por ello era necesario el desarrollo de la hermenéutica bíblica-crítica latinoamericana. La "conciencia" es subsumida en el "lenguaje", y el lenguaje en el "texto" que debe ser interpretado (piénsese en P. Ricoeur, J. Derrida, etc.). De-construcción y re-construcción del texto desde la discursividad de la comunidad. La TL2 debe

dominar de manera especial la Texto (como texto revelado) en una hermenéutica crítica propia.

3. Tercera transformación: *Desde el paradigma monológico a la subjetividad comunitaria*

Ya indicado, o presupuesto, un cierto "paradigma monológico" (no digo solipsista, porque la Comunidad de Base se presupone prácticamente siempre: en este caso, la experiencia real anticipaba y adelantaba los instrumentos hermenéuticos) se transforma en un "paradigma comunitario". Por lingüístico, y en torno a un texto (revelado, pero ciertamente "escrito" e "histórico", no oral simplemente ni eterno, cuya "re-lectura" ofrece dificultades propias), a la "comunidad" se la presuponía siempre sin haber entrado conscientemente en el análisis. No era un "yo (en singular) pienso autoconsciente y críticamente", sino un "nosotros (en plural) hablamos, discurrimos en torno a un texto proféticamente". El mero "hablar" e "interpretar" un texto presuponía a la "comunidad". La TL2 será epistémicamente comunitaria (como el pragmatismo de Peirce o de Apel). Por ello, el "sujeto" de la teología ni es sólo el teólogo monológico (y con frecuencia solipsista) ni puede serlo colectivamente la comunidad como tal. Se trata de una articulación *sui generis* entre el teólogo profesional con la narrativa teológica explícita y crítica, de la comunidad de las víctimas creyentes, que opera como la "subjetividad" intersubjetiva y comunitaria (no como un sujeto sustantivo y monolítico, como la "clase" del dogmatismo estaliniano; aunque tampoco negando toda subjetividad intersubjetiva, como algunos postmodernos o defectuosas interpretaciones de Foucault). Ni sujetos metafísicos ni nihilismo de la subjetividad. Articulación crítica del teólogo con la intersubjetividad crítica de la comunidad creyente de los pobres.

4. Cuarta transformación: *Desde el "conocimiento" al "consenso"*

De la misma manera, y como corolario, el mero "conocimiento" teórico-teológico monológico de la conciencia de su objeto se transforma en un acceso a la realidad desde una comunidad consensual (la Iglesia como comunidad de los convocados al Reino) que no antecede inevitable y necesariamente como tradición de relectura del Texto. Lo conocido es "consensual", y el acceso a la verdad de la revelación del Texto es válido intersubjetivamente

desde la aceptación concordante de la comunidad. Para la TL2 la verdad de la revelación no se opone a la tolerancia de la validez de lo otros como aceptación de lo revelado. La fe no se relativiza (como teme el fundamentalismo) ante el amor tolerante que da tiempo para la aceptación del otro (racional y emotiva). Sería así necesario subsumir el aporte de un J. Habermas.

5. Quinta transformación: *Desde la autoconciencia crítica al respeto a los procesos autorregulados sin negar una consensualidad crítica*

La TL1 daba importancia al proceso de concientización, que se iniciaba por la autoconciencia crítico-profética del individuo que indignado ante la injusticia "tomaba conciencia" para corregir los efectos perversos del sistema dominante (sea el mundial, el capitalista, el machista, etc.). Esta posición producía un cierto voluntarismo conciencialista que impedía apreciar de forma positiva los procesos autorregulados sociales (o que aparecían como tal), sumamente complejos y que no hacían fácil la intervención correctiva. La TL2 está más atenta a observar los procesos autoorganizados de la vida, el movimiento autorregulado del mercado (en apariencia frecuentemente), a la lógica cuasi-cibernética de los sistemas funcionales. Es decir, los procesos de planificación racional explícitos y externos deben tomarse con mucho cuidado. Pero, al mismo tiempo, sabe que dichos procesos en apariencia autorregulados producen efectos no-intencionales perversos, y cuando estos se tornan intolerables (para las víctimas) la intervención autoconsciente (la profecía) se vuelve inevitable. Para la TL2, ni todo es conciencia ni todo es autorregulación, como lo indica de nuevo Hugo Assmann.

6. Sexta transformación: *Desde las ciencias sociales a la ética*

La TL2, en alguna de sus vertientes, reemplazó las filosofías por las ciencias sociales. Las sociales eran garantía de cientificidad, y cuando eran críticas (aunque era implícito, el criterio de criticidad no se explicitaba epistemológicamente), de criticidad (lo que permitía una constitución empírica apta para que se ejerciera sobre ella la interpretación profética, crítica según la interpretación cristiana). No obstante, las ciencias sociales se establecían en un ámbito de objetividad neutral (o en el mejor de las casos parti-

cipativa, militante), no sabiendo sin embargo enmarcar su objeto desde criterios y principios prácticos, que son éticos. Una ética de la liberación era la que podía explicitar a las ciencias sociales críticas su criticidad.

La TL2 toma conciencia de los principios éticos de la vida humana inmediata y la consensualidad simétrica de los afectados son el marco dentro del cual los objetos de la ciencia pueden "explicar" o "comprender" la negatividad material de las víctimas (en lo que consiste la criticidad como tal).

7. Séptima transformación: *Desde la política a la economía*

La TL1 tomó conciencia de la crisis de muchos cristianos en la antinomia: fe o compromiso político. Los que se comprometían en el proceso político revolucionario perdían su fe. Era necesaria una reinterpretación de la fe cristiana para abarcar, fundamentar y revitalizar el compromiso militante de los cristianos en política. Pero la política presupone siempre una cierta procedimentalidad formal o una cierta manera de organizar las relaciones humanas por medio de instituciones prácticas que hagan posible la reproducción de la vida. Lo que aconteció es que se fue descubriendo que a lo que la política se refería era al producir relaciones de justicia, evitando la pobreza por ejemplo. Sin embargo, la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana (en especial cuando es negada a los llamados pobres) presuponía un conocimiento explícito de los mecanismos económicos. La Teoría de la Dependencia —nunca refutada y hoy reformulada en la Teoría del Sistema Mundo en un proceso de globalización del capitalismo y exclusión de gran parte de la humanidad— no era meramente sociológica sino económica. La TL2 toma mucho más en cuenta a la economía, como ciencia social privilegiada, en cuanto toca la materialidad de la existencia humana. Es el nivel propiamente sacramental (el pan, el vino, la sal, el agua, el aceite...). Es el nivel propiamente ético, cuyo criterio es hoy, y en cada instante, el Juicio Final: "¡Tuve hambre y me dieron de comer!". Franz Hinkelammert es iniciador en toda esta tradición.

8. Octava transformación: *Desde la economía a la vida inmediata*

No obstante, aún era necesaria una nueva transformación interna. No era apenas una crítica de la economía política como

economía —enunciadas en las interpretaciones *standar* del marxismo—, como las más radicales alas de la TL1 habían emprendido, sino que era necesario comprender que la "última instancia" no era la economía sino *la vida humana inmediata* y concreta misma. El Dios de Vida comunica esa su Vida y constituye el Reino de Dios, desde ahora y desde aquí. Pero dicha Vida divina presupone, como el milagro de la creación, la vida humana como vida, en su producción, reproducción y desarrollo. La vida humana permite descubrir la condición humana en toda su riqueza y vulnerabilidad. No se podría decir ni a piedras o ángeles: "¡Tomad y comed, este es mi cuerpo!", simplemente... porque no comen. La comunidad eucarística del comer y beber es sólo posible para vivientes; pero igualmente el texto: ¿Cómo podría "ver" una piedra o un ángel o aun una planta, si simplemente... no tienen ojos? Sólo el viviente sensible, vulnerable, en el filo permanente de la muerte puede "dar su vida" por la Vida. La TL2 trata a la realidad no como el objeto de una economía sino de una ética de la vida, del Reino de Dios como Vida comunitaria y consensual.

9. Novena transformación: *Desde el pobre a la víctima*

La primera intuición, que en mi caso descubrí en 1959 en Nazaret, es la opción por los pobres: "El Espíritu del Señor está sobre mí y me ha ungido para dar la Buena Nueva a los pobres" (Lc. 14,18; Is. 61,1). Es el texto originario de la TL (tanto de la TL1 como de la TL2). El pobre es una realidad: es el explotado, el negado, el humillado, el que no puede reproducir su vida, el excluido... Sin embargo es también la "metáfora" de todos los oprimidos. Pero, como metáfora no podía ser aceptado por "otros" humillados o negados (que fueron desarrollando su discurso en las diversas Teologías de la Liberación: la teología feminista, contra la discriminación racial, ecologista, de los pueblos originarios o indígenas, de los procesos de liberación nacional, de los marginales, inmigrantes, niños de la calle, ancianos de asilos, etc.). El "pobre", que Jesús mismo usa como la metáfora universal, pareciera que la TL2 debe ampliarla, y ha comenzado a usarse, con mucho sentido, la palabra "víctima". Menos económica, aunque no por ello menos material y crítica: son todas las víctimas de los sistemas funcionales, de la razón estratégico-instrumental, que se fetichizan (los ídolos de los profetas de Israel). El "pobre" es la última instancia de toda las "víctimas", no obstante no es la única.

Por su parte, una comunidad eclesial como Iglesia de los pobres es asimismo la última referencia de toda Iglesia institucional, última instancia de la subjetividad salvífica —como indica Jon

Sobrino—. Las comunidades empíricas de las víctimas (de los pobres en la globalización económica neoliberal, de la mujer violada por el machismo, etc.) son en cada Iglesia, denominación, etc., la "referencia" de verdad del resto de dicha institución. Sin comunidad de víctimas las Iglesias están vacías de contenido. Y sin Comunidades de Base (sea cual fuere su denominación) que relean el Texto revelado intersubjetiva y consensualmente, las Iglesias no tendrían sentido profético. Habrían dejado de ser la sal que sala, la levadura que fermenta...

10. Décima transformación: *Desde la utopía a la razón estratégico-democrática. De la revolución a la transformación*

La TL1 comprendió la importancia del compromiso político de los cristianos, en especial en la década de los sesenta, cuando diversos movimientos de liberación inaugurados por la Revolución Cubana de 1959, mostraron la transformación radical como una posibilidad real. Los cristianos formularon la posibilidad de articular el Reino de Dios (la utopía escatológica) con el proyecto de liberación (la utopía posible histórica), en una única Historia de la Salvación como el lugar donde acontece el Reino y las liberaciones humanas. Sin embargo, se estaba muy lejos de dominar el espectro teórico de las ciencias políticas funcionales o críticas, y de asumir toda la complejidad estratégica y táctica de lo que la política involucra. Por otra parte, se vio la importancia de la praxis de liberación, pero no se concedió igual importancia a la consensualidad de los afectados participantes en un movimiento donde la democracia fuera la práctica propuesta como ideal procedimental. No se la negaba, pero no se la mostraba como el camino privilegiado de la política. Al mismo tiempo, la oposición de Rosa Luxemburgo, Revolución o Reforma, era la aceptada en ciertos grupos. La *transformación práctica* a partir del criterio del reconocimiento y la responsabilidad por las víctimas, aun en acciones cotidianas, no tenía igual densidad ética.

La TL2 se instala en la vida cotidiana de un mundo donde las posibilidades revolucionarias son escasas cuando no inexistentes; donde los movimientos sociales más diversos (feminismo, ecologismo, antirracismo, organización de la marginalidad, rechazo a la globalización pretendidamente modernizante, etc.) actúan como posibles sujetos de prácticas que no son revolucionarias pero sí liberadoras. El contexto ha cambiado: el fracaso de la primera etapa de las revoluciones que apenas llegaron a organizar so-

cialismos realmente existentes de corte estaliniano y la dominación estadounidense hegemónica en lo militar, exigen una profunda transformación de la comprensión de la política como expresión de la razón estratégica (y hasta instrumental), dentro de los marcos de la reproducción material de la vida humana y de la participación simétrica y democrática de los afectados en las tomas de decisiones. Se trata de una nueva comprensión de lo político.

11. Undécima transformación: *Desde la crítica de la ideología a la crítica del fetichismo*

La TL1 efectuaba una crítica de la ideología (en la labor de Juan Luis Segundo, por ejemplo) en el nivel de la producción de la autocomprensión de los grupos, clases, sociedades. La ideología indicaba el nivel del encubrimiento y la justificación de la opresión. La TL2 dará un paso hacia la fundamentación de la crítica ideológica al desmantelar la lógica de los sistemas formales instrumentales o funcionales (Luhmann) que se autonomizan, y del servicio a la vida pasan no-intencionalmente a producir la muerte de sus víctimas institucionales. El fetichismo o auto-totalización de los sistemas formales (económicos, políticos, educativos, según los meros criterios de la razón instrumental, al decir de Horkheimer o Adorno) pone en riesgo la sobrevivencia. Es el principio-Babilonia, lo idolátrico "hecho de las manos de los humanos". Las ideologías son un momento teórico interno, de justificación del fetichismo, que es el proceso completo y complejo de la "Totalidad" (Levinas), del "capital" (Marx), de la conciencia bajo el imperio de un Super-yo dominador (Freud). Es la Babilonia del libro de la *Revelación* o el *Apocalipsis*. La Bestia y el Dragón, el Anticristo ante el Cordero.

12. Duodécima transformación: *Desde "la" Teología de la Liberación a "una" meta-teología de "las" diversas Teologías de la Liberación*

La TL1 no podía sino ser "la" Teología de la Liberación, porque nacía solitaria, porque era única en su origen. Poco a poco, y no necesariamente desde la misma raíz, sino por experiencias semejantes en otros contextos (la *Feminist Theology* o la *Black Theology* en Estados Unidos, la Teología Afro-latinoamericana, la Teología Africana de Liberación en Sudáfrica o Camerún, la *Dalit Theology* en India, la Teología Indígena, etc.), nacen Teologías de la Liberación

desde víctimas específicas que inician movimientos sociales de liberación, a las que se articula una teología crítica propia. De esta manera, "la" TL1 debe ahora redefinir su discurso como "una" meta-Teología de la Liberación, en la que se definen y analizan los problemas abstractos y los supuestos de todas las diversas Teologías de la Liberación específicas. El discurso proponderantemente económico-político y en torno al "pobre" de la TL1, deviene ahora un discurso crítico abstracto donde caben, en un meta-discurso, los fundamentos de las "diversas" Teologías de la Liberación. La TL2 tiene entonces como una meta-Teología o Teología de la Liberación fundamental, y una pluralidad de discursos teológicos específicos. La tendencia de éstos es a absolutizar cada uno de ellos. Es necesario tender a comprender que en cada una de estas Teologías de la Liberación específicas se encuentran, en planos de profundidad, todas las otras. La TL2 deberá aprender el ejercicio de una razón teológica "transversal" —para usar al expresión de Wolfgang Welsch— con la que se profundiza en la diversidad (la mujer, el pobre, la nación periférica, las generaciones futuras de la ecología, la raza discriminada, etc.: el *doulos* de Flp. 2, 7), la universalidad de la liberación del Reino de Dios, la Jerusalén celeste ataviada como la esposa del Cordero.

13. Decimotercera transformación: *Desde el ecumenismo intra-cristiano al ecumenismo entre las religiones universales*

En realidad, la TL1 era solamente ecuménica; era aún post-ecuménica. Era un discurso crítico nacido entre protestantes (Rubem Alves, Richard Shaull, José Míguez Bonino, etc.) y católicos (Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Hugo Assmann, el que escribe estas líneas, etc.), que habían sido interpelados por los pobres, por las víctimas, que exigían superar los estrechos horizontes de los credos respectivos y abrirse a un panorama práctico más allá de las iglesias "separadas" desde antes, pero muy especialmente desde el origen de la Modernidad. El Reino de Dios convocaba a los teólogos creyentes confesionales denominacionales a comprometerse de manera profética para evangelizar un continente de pobres.

El tiempo ha pasado y ahora, a través el contacto con Africa y Asia, es posible un diálogo con las otras religiones universales (el islam, el budismo, el hinduismo, etc.). En especial para los teólogos de la liberación asiáticos, quienes enfrentan en su vida cotidiana a dichas religiones universales (como acontece en la Sri Lanka de Tissa Balasuria, a quien se intenta en el presente excomulgar de la

Iglesia Católica por sus posiciones teológicas sobre una cristología ya tradicional entre los teólogos asiáticos recientes), el ecumenismo entre las religiones universales es una exigencia perentoria. No obstante, esto coloca a la TL2 ante nuevos retos teológicos, análogos a las disputas de los primeros siglos en el Imperio Romano, en particular acerca de las doctrinas de la revelación y la cristología. En la última asamblea general de *EATWOT* (Asociación Ecuménica Teológica del Tercer Mundo), en diciembre de 1996 en Manila, impulsada desde 1975 por teólogos de la liberación, nuevas interpretaciones cristológicas nos mostraron la necesidad de profundizar aun los dogmas tenidos durante muchos siglos (después de los ocho primeros concilios) por inamovibles, pero en realidad formulados dentro de las categorías de las culturas mediterránea, oriental u occidental europea, cuyos límites es necesario superar para afrontar el proceso de evangelización mundial en el siglo XXI, en el III Milenio.

Se trata de iniciar un proceso de evangelización desde las víctimas, los pobres, como expansión del Reino de Dios que no debe identificarse con un proceso de cristianización ni del crecimiento cuantitativo de los fieles de las iglesias. La evangelización anuncia al pobre, a la víctima, ser el lugar de la revelación de Dios. El Mesías se revelará a las religiones universales una vez que el "lugar hermenéutico" de su posible epifanía haya sido previamente descubierto y aceptado. La TL2 deviene así un discurso teológico que pueda ser esperanza de los oprimidos, de los pobres, de las víctimas de todas las culturas periféricas, de todos los excluidos de los sistemas impuestos por la modernidad europea en proceso de globalización capitalista. Los excluidos de los diversos sistemas, de la Babel sangrienta, las grandes mayorías, deben ser invitadas a sumarse a un proceso donde devienen parte de un sujeto intersubjetivo, que lucha por el reconocimiento, con auto-responsabilidad solidaria por la construcción de una sociedad donde quepan todos.

Ahora estamos hablando, además, de una Teología de la Liberación musulmana, budista, hindú, etc.; teologías críticas ante las teologías funcionales a los sistemas dominantes de los diversos sistemas civilizatorios o sistemas dominantes. Las teologías críticas son teologías mesiánicas aunque no sean cristianas. La teología mesiánica cristiana (o las Teologías de la Liberación que releen el Nuevo Testamento de Jesús de Nazaret) deberá redescubrir paciente y humildemente, sin relativismo pero en la tolerancia, en permanente servicio evangelizador, su lugar profético para la construcción del Reino de Dios, que no debe confundirse con ninguna Iglesia o denominación, a través de la edificación de una sociedad donde quepan todos.



Capítulo II

Libertad neoliberal y libertad paulina

Elsa Tamez

Los economistas neoliberales y la teología paulina enfatizan la importancia fundamental de la libertad. Ambos la contraponen a un tipo específico de ley que limita la libertad, y ambos desarrollan la propuesta de una ley superior que permite ejercer la libertad como seres libres. Hay sin embargo una diferencia abismal entre las propuestas. ¿Dónde está la diferencia? Por qué una es capaz de alcanzar la humanización y por qué la otra conduce a la deshumanización.

En este artículo nos proponemos contraponer los conceptos de Friedrich A. Hayek, conocido ideólogo de los neoliberales, y del Apóstol Pablo, conocido por su postura crítica frente a la ley.

Comencemos con las propuestas de Hayek. Exponemos sus conceptos a partir de dos de sus libros: *Camino hacia la servidumbre,* y *Fundamentos de la libertad* [1].

1. Libertad neoliberal

1.1. La libertad, su plataforma necesaria y sus implicaciones

Hayek define la libertad desde la vía negativa: es ausencia de coacción. La coacción como presión autoritaria obliga a la persona a actuar "en desacuerdo con un plan coherente propio y a hacerlo al servicio de los fines de un tercero".

La comparación del ser libre con el esclavo le ayuda a definir la condición del libre como

> ...la posibilidad de que una persona actuase según sus propias decisiones y planes, en contraste con la posición del que hallábese irrevocablemente sujeto a la voluntad de otro, quien de modo arbitrario, podría coaccionarle para que actuase o no en forma específica.

De manera que el ser libre es aquel que ejerce su libertad de acuerdo a sus intereses y objetivos propios, empleando su propio conocimiento personal, todo independientemente de la voluntad de un tercero.

Las leyes que intentan organizar y planificar la sociedad son obstáculos que limitan la libertad individual. No se puede hablar de libertad si ya se conocen de antemano las metas y objetivos a los cuales hay que seguir. El ser libre debe tener la posibilidad de escoger qué producir, qué consumir y cómo hacerlo. Cualquier ley expresada fuera de la voluntad del sujeto actuante que intente guiarlo a cualquier fin es una interferencia que debe ser rechazada, pues no corresponde a sus fines propios, sino a terceros (aun aquellas leyes explicitadas en favor de las mayorías).

Sin embargo, es claro que no se puede convivir en una sociedad sin leyes. Para el despliegue de la libertad simplemente se necesita seguir un régimen. Hayek alude a las leyes generales, abstractas, conocidas en el marco del respeto a la libertad del individuo en su esfera privada. Estas leyes no son mandatos específicos, concretos, sino leyes generales que por tradición, y hábito, se han ido

---

[1] Ambos publicados en parte en el libro *Sobre la libertad*. Introducción y selección de Rigoberto Juárez-Paz. San José, 1992.

conformando a través de la historia. Son abstractas porque no aluden a mandatos específicos, concretos, circunstancias particulares, en espacios o tiempos explícitos. Estas son las leyes que no acarrean fines de terceros, sino que el individuo libre se sirve de ellas como instrumento para sus propios fines. Con ello se afirma que gobiernan las leyes y no los seres humanos. Esto es lo que se llama imperio de la ley *(Ruler of the Law),* y se aplica a todos por igual.

De manera que el ser libre es tal porque impera la ley y no la conciencia humana de un tercero.

Para Hayek esta ley no somete a esclavitud, sino que le da la plataforma a todos los individuos para ejercer su libertad guiados por sus intereses personales.

Los intereses privados de todos y cada uno, de acuerdo a su condición social, entran en juego sin conocer el todo ni el resultado posible, sólo las circunstancias particulares de cada quien, y sus propios conocimientos. Estos forman un orden espontáneo ausente de regulaciones o desregulado. A este régimen Hayek le llama "cosmos", contrario al que es organizado de forma consciente, llamado "taxis". Solamente se espera ciertas contribuciones por parte de los semejantes. Cualquier interferencia externa es vista como limitación de la libertad.

Aquí entra el ideal del mercado libre. La plataforma es la libre competencia para producir la mayor cantidad de bienes al menor costo posible. La posibilidad del funcionamiento es la no interferencia de ninguna ley externa, y la eficacia para la producción mayor de bienes. El conocimiento acerca de qué resultados específicos deseables deben lograrse, o sea la finalidad del funcionamiento *(telogracia),* no debe estar presente. La libertad conlleva riesgo, suerte y responsabilidad. Riesgo de perder o ganar (en la competencia); responsabilidad de las acciones, ya sea que lleven al éxito o al fracaso; y suerte de todo tipo de circunstancias que le permiten competir en mejores condiciones (herencia, educación, habilidad).

Hayek reconoce, por lo anterior, que en la sociedad de libre competencia las desigualdades son ineludibles, pues se parte de las desigualdades y se genera más desigualdades. El progreso requiere de las desigualdes para que los nuevos productos sean probados por los ricos primero, y que después las clases más pobres se beneficien. Así ha ocurrido en la historia; si ahora la mayoría goza de ciertos lujos, es porque algunos las probaron antes. De modo que para que los pobres gocen más pronto de los bienes que los ricos tienen ahora, hay que ser más eficaces, apresurar a toda costa el progreso para producir más bienes. En el futuro, quienes no gozan de los bienes actuales los gozarán, aunque también habrá otros bienes que primero probarán los ricos para

que los demás puedan gozarlos después. Así pues, la competencia, si se deja libre, tiende a beneficiar a todos a largo plazo, pero empezando por los ricos.

El mérito, o esfuerzo, no tiene importancia para la recompensa que recibe el individuo. Lo que cuenta es el resultado, si tuvo éxito o no, independientemente del mérito. Puede ser que alquien haya hecho un gran esfuerzo para lograr su cometido, sin embargo, al fracasar, no tiene recompensa. Si lo que se requiere es la abundancia de bienes con el menor costo o mérito posible, el mérito sobra.

1.2. El problema de la promulgacion de las leyes

Hayek afirma que este tipo de ley es la que coarta la libertad de los individuos. Son las leyes taxológicas, es decir, aquellas que explicitan la organización y la planificación de la sociedad y la economía, dictan mandatos para la consecución de fines. Se orientan por un *telos*. Mientras que la ley cósmica de autorregulacion crea sociedades abiertas, listas para la sorpresa y lo inesperado, ésta crea sociedades cerradas. Las autoridades dictan y los sujetos obedecen. Este tipo de ley coarta la libertad individual. Como intenta reordenar conscientemente las desigualdades, exige la distribución de las riquezas. Esta ley lleva a la servidumbre, pues los individuos de la sociedad con el tiempo se vuelven siervos de un Estado totalitario. Para Hayek, el derecho de las mayorías no es más que el poder total de las autoridades ques dictan las leyes.

La sociedad orientada por ese tipo de ley, históricamente ha fracasado. Con la promulgación de la distribución de las riquezas, lo que hace es retrasar el progreso de la sociedad. Hablar de crear una sociedad justa es algo vacío. Detrás encubre la envidia de quienes no tienen hacia los que tienen. El descontento de una sociedad creado por las desigualdades, no es más que la envidia de unos por otros.

Las leyes deben servir para ayudar a los individuos a formar planes de acción, cuya ejecución tenga posibilidades de éxito [2]. La función principal de la ley es protegerlo de cualquier interferencia imprevisible. Esta es la condición esencial de la libertad individual (pág. 266).

A estas leyes *(taxis, thesis)* se contrapone las leyes generales o abstractas *(nomos);* éstas, en donde realmente gobiernan las leyes y no los seres humanos, son las válidas para el ejercicio de la libertad, y donde no se ve amenaza alguna a dicha libertad. Se trata del imperio de la ley, porque la ley es la que manda y no los seres

---

[2] *Ibid.,* pág. 260.

humanos. Todos y cada uno de los individuos son libres de guiarse por sus propios intereses. Cuando gobierna el *nomos* funciona sin interferencia el *kosmos*, o sea, el orden espontáneo desregulado en donde todos compiten orientados por sus intereses personales y no por un fin conocido de antemano.

1.3. El precio de la libertad

Ejercer la libertad en una sociedad de libre competencia tiene un costo. A veces es alto. Ya que lo más importante para la libertad es la elección (de qué producir, qué consumir, y de cómo hacerlo) y no el fin dado por las leyes de terceros, habrá que correr el riesgo del precio: el triunfo o el fracaso; y habrá que asumir individualmente la responsabilidad del fracaso. En una sociedad dada sobre la base de la libre competencia, dice Hayek,

> ...es posible obtener casi todas las cosas que se necesitan, mediante un precio determinado. A menudo será un precio despiadadamente elevado y precisará sacrificar una cosa por otra, pero tenemos la libertad de elección.

El Estado podría asegurar un mínimo de subsistencia, no obstante la libre competencia no debe tener trabas. "No se debe exaltar la seguridad a costa de la libertad".

2. La libertad paulina

2.1. La libertad, su plataforma necesaria y sus implicaciones

Pablo, al igual que Hayek, habla de la libertad *(eleutheria)* desde la vía negativa. Podría decirse, de acuerdo a Gálatas, que la libertad es la experiencia de la liberación de cualquier estado de esclavitud (sea de la ley, del poder del pecado, de los "rudimentos del mundo" *(stoixeia))* o cualquier otro tipo de sometimiento alienante. El evento de la liberación es causado por un tercero (Dios o Cristo), y el ser libre tiene la libertad de escoger entre mantenerse en esa libertad o someterse nuevamente al yugo de la esclavitud. "Para la libertad Cristo nos hizo libres: estén firmes, y no se sometan de nuevo al yugo de la esclavitud" (Gál. 5.1).

La plataforma necesaria para el evento de liberación es la gracia de Dios, manifestada históricamente en el evento cristológico, del cual hablaremos más abajo. De manera que la libertad es un don que Dios otorga gratuitamente, según su misericordia y fidelidad a sus creaturas.

Pablo contrapone a la ley el régimen de la fe. No son las obras de la ley las que posibilitan la liberación, sino la fe del mediador (en la figura del Hijo) y la fe de los liberados. El acto de andar de acuerdo a la fe *(pistis)* y no de acuerdo a los dictados de la ley *(nomos)* es el camino de la libertad. "Antes que viniese la fe estábamos cautivos bajo la ley, en espera de la fe" (3.23). Pablo privilegia la dimensión de la fe como la plataforma necesaria para andar como seres libres. Si la gracia es la plataforma necesaria para el evento de la liberación otorgada por un tercero, la fe, independientemente de la ley, es la plataforma necesaria para ejercer la libertad.

No es que el ser humano por naturaleza nace esclavo y Dios le libera por su gracia. La ley fue quien posibilitó su estado de esclavitud al impedir la interferencia del sujeto cuando la ley no estaba a favor del sujeto, y, la ley, al ser asumida por el pecado, le condenó a la muerte (Rm. 7). La fe se manifestó antes de la ley mosaica. Pablo alude al relato de Abraham. A pesar de la ley (de la tradición cultural) de su tiempo, Abraham hizo uso de su libertad por medio de la fe. Abraham, llamado el padre de la fe, es también el Padre de la libertad, y por orientarse por la fe, Dios se lo contó por justicia y bendijo a todas las naciones.

Hay implicaciones concretas para los liberados. Ya que a los liberados por gracia se les cuenta como justicia el acto de vivir según la fe, la práctica de la justicia o de hacer lo justo, acompaña intrínsecamente la libertad del sujeto: se es libre y se es justo. En Gál. 5.6 se dice que en la libertad lo fundamental es la fe que opera por el amor.

Por otro lado, la dimensión de la fe, plataforma necesaria para andar en libertad, acerca a los humanos al causante de la liberación, es decir, a Dios. Quienes se apegan a la fe y no a la ley, reciben el Espíritu (3.2, 3.14), por eso dice Pablo que, donde está el Espíritu allí hay libertad.

El Espíritu funciona de forma diferente a los mecanismos de la ley. La ley sigue el camino conocido y dado, sin sorpresa ni novedad, pero no se responsabiliza de los fines que cada quien logra de acuerdo a sus intereses personales. Esto es porque importa el cumplimiento de la ley y no la situación específica de las personas. El Espíritu, por el contrario, se guía de acuerdo al discernimiento de las circunstancias, y está abierto a las novedades y sorpresas en el camino, sin embargo conoce sus fines últimos, que son la justicia, la paz y la vida. Además, los frutos del Espíritu se hacen visibles en lo cotidiano, así como los de la carne. No hay que esperar hasta llegar a la meta. Esto se debe a que, para la libertad cristiana, la vida concreta del ser humano es lo que importa, y no el seguir fielmente los mandatos de la ley. Quienes son guiados por el Espíritu no están bajo la ley (5.18). Guiarse por el Espíritu o por la fe o por la gracia, es lo mismo para Pablo.

El ser humano, al ser liberado de la ley, pasa a ser un ser libre, y tiene la libertad de usar esa libertad de acuerdo únicamente a sus propios intereses (los de la carne) o de acuerdo a los intereses de la vida de todos los seres humanos, incluyendo los intereses propios (Gál. 5.13). Quien se guía por los intereses del bienestar de todos (propios y de los semejantes) se articula a la lógica de Dios, que es la de la gracia. Esta última es la llamada libertad cristiana. El ser humano, al ser liberado, deja de ser esclavo por la interferencia de Dios con su gracia, y porque acoge el Espíritu del Hijo. Este Espíritu, al clamar Abba Padre, transforma a los humanos de esclavos de todo tipo de ley en hijos libres y herederos de Dios.

Las implicaciones de la libertad están en que al elegir el camino de la fe puede libremente interferir cualquier lógica que tienda al sometimiento humano. La libertad cristiana concreta se manifiesta en que se sirven con amor los unos a los otros. Si la libertad se usa en ocasión de la carne, es decir sólo de acuerdo a los propios intereses, se está fuera de la ley *(nomos)* y fuera del ámbito del Espíritu. El uso de esa libertad caerá necesariamente, tarde o temprano, en la autodestrucción de todos. Dice Pablo:

> Porque vosotros hermanos, a libertad fuisteis llamados; solamente que no useis la libertad como ocasión para la carne, sino servíos por amor los unos a los otros. Porque toda la ley en esta sola palabra se cumple: amarás a tu prójimo como a ti mismo. Pero si os mordéis unos a otros, mirad que también no os consumáis unos a otros (Gál. 5.15).

La libertad es, pues, un don que requiere mantenerse con firmeza y discernimiento para no caer de nuevo en la condición de esclavitud. Los gálatas, a quienes Pablo escribe su carta, estaban poniendo en peligro su libertad adquirida al someterse de nuevo a la circuncisión como requisito de la ley para ser hijos de Dios.

2.2. El evento cristológico, el precio de la libertad

Pablo no habla mucho de la libertad en sí, sino del don de la libertad que se debe acoger en Cristo para manifestar esa libertad; y enfatiza la importancia de no volver a caer en la esclavitud que se expresa en la obediencia ciega de cualquier ley. Por eso, en reiteradas ocasiones alude al evento cristológico de la redención o liberación.

Según Pablo, la mediación histórica del evento de la liberación es el don de Dios de sí mismo. Su epifanía es nombrada Jesús, el Mesías (Jesucristo), y a la relación entre el Dios que libera y la mediación concreta (Cristo) Pablo la describe como de Padre e Hijo. Dios se da en el Hijo, y el Hijo —libre— asume la historia humana para "liberarnos del presente mundo perverso" (Gál. 1.4).

Esta historia, a causa de las injusticias de los humanos, había acarreado la condenación, pues a fuerza de las injusticias toda la sociedad se invirtió (Rm. 1.18) y el pecado, como una fuerza poderosa esclavizadora, sometió a todos los seres humanos a su servicio, de modo que se eliminó toda posibilidad de autoliberación. Según Pablo, la ley fue asumida por el pecado, y por lo tanto se convirtió en arma mortal para los seres humanos, de tal manera que al cumplir la ley se cometía pecado, aun sin tener conciencia de ello (Rm. 7).

Para liberar de la ley, la cual se tornó en maldición para el ser humano porque le condena a la esclavitud (3.10), el Hijo se somete a la ley, y es matado por la ley e incluso maldecido (Gál. 4.4).

Este es el precio de la libertad. La muerte de uno para la liberación de muchos. Pablo alude con frecuencia a este sacrificio utilizando la fórmula

> ...se dio a sí mismo por nuestros pecados (Gál. 1.4);
>
> ...el cual me amó y se entregó a sí mismo (2.20);
>
> Cuando vino el cumplimiento del tiempo Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley para que redimiese (liberase) a los que están bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos (4.4).

Si contrapone el evento cristológico a la ley es porque la ley es incapaz de vivificar (3.21) y de producir justicia (2.21), y sobre todo porque es la causante de la esclavitud. Si Cristo nos redime de la maldición de la ley (3.13) no se puede someterse nuevamente a la ley porque si no de nada sirve que haya dado su vida. (5.2).

2.3. El problema de la ley

Pablo habla de libertad porque ve en la ley un problema que conduce a la esclavitud. De manera que se consagra a discutir más el problema de la ley que el estado de libertad del liberado. Esto se explica por la discusión particular de sus comunidades en las cuales está la discusión con los judaizantes que buscan imponer la ley y la circuncisión a la comunidades no judías. A partir de allí Pablo desarrolla su comprensión de la ley como un obstáculo para la libertad, si ésta se sigue ciegamente sin considerar las circunstancias particulares.

Cuenta en su biografía que antes de que Cristo le fuese revelado, perseguía y asolaba a los cristianos que no seguían la ley. Era más celoso de las tradiciones que cualquier otro judío. Toda su perspectiva de vida cambió cuando descubre en sí mismo al Hijo,

gracias a la intervención de Dios: "Pero cuando agradó a Dios... revelar a su Hijo en mí para que yo lo predicase entre los gentiles..." (2.16). Este hecho le libera y lo lleva a compartirlo a todos los gentiles y no sólo a los judíos (2.16). Desde ese momento la actitud de Pablo cambia; ya no sigue la ley para asolar y perseguir a quienes se salen de ella, sino que proclama otra manera mejor de conducirse en la vida, independientemente de la ley: asume el camino de la fe. Por eso la gente decía sobre él: "Aquel que en otro tiempo nos perseguía, ahora predica la fe que en otro tiempo asolaba" (1.23).

La perspectiva de la fe le hace ver que la ley excluía a las otras naciones que no estaban bajo la ley. Con la fe, Pablo abre la posibilidad para que todos los pueblos sean herederos de la promesa y puedan ser así mismo justificados, o sea, hacedores de la justicia, aun sin contar con la ley mosaica.

Pablo entonces comprueba que de la ley no viene la justicia (2.21). El perseguía guiado por su celo de la ley de las tradiciones, y Jesucristo fue colgado en un madero de acuerdo a la ley romana y maldecido de acuerdo a la ley judía.

Parece ser que para Pablo aquí radica el problema fundamental de la ley, (su verdad) no en sus preceptos en sí, sino en el resultado de su cumplimiento como ley, sin la interferencia de un tercero que discierna las consecuencias del cumplimiento de esa ley. El resultado develador máximo al cual una ley puede llegar es la muerte del inocente. Para Pablo, esta verdad se refleja en el crucificado.

> Oh gálatas insensatos, quién os fascinó para no obedecer a la verdad, a vosotros ante cuyos ojos Jesucristo fue ya presentado claramente entre vosotros como crucificado (3.1).

A esta verdad de la ley corresponde la verdad de Dios, que por la muerte del Hijo devela la fragilidad de la ley y resucita al crucificado.

Pablo no está en contra de la ley en sí, sino de creer que de ella procede la vida y la justicia. Para Pablo la ley dada no puede vivificar, si lo hiciese, entonces de ella procedería la justicia.

> ¿Luego, la ley es contraria a las promesas de Dios? De ninguna manera; porque si la ley dada pudiera vivificar, la justicia fuera verdaderamente por la ley (3.21).

Los preceptos que se legislan para el mejor interrelacionamiento humano son buenos, justos y santos, porque tienen la finalidad del bien común, y de alguna manera regulan los intereses personales egoístas. En ese sentido, la ley mosaica sirvió de ayo hasta la venida de la fe (3.23), una dimensión superior que incluye la posibilidad

de transgredir los preceptos cuando éstos van contra la vida de los seres humanos. Es interesante saber que en la antiguedad el ayo era el esclavo que encaminaba al hijo del amo a la escuela y aseguraba que se comportase debidamente. Por lo general se le asocia a la disciplina severa.

En el razonamiento paulino sobre la ley, se observa una comprensión que trasciende la ley jurídica (mosaica y romana) y se extiende a toda lógica que no admite interferencia de la conciencia humana para discernir sobre los resultados. Así, les recuerda a sus destinatarios que antes vivían en el temor, bajo un estado de esclavitud, sometidos a "los rudimentos del mundo" (4.9).

Pablo encuentra que el obrar de acuerdo a la fe y no a la ley es la salida para el ejercicio de la verdadera libertad. El cumplimiento de la ley no hace justas a las personas, tampoco lo hace el actuar de acuerdo al interés personal (seguir la carne). Es el actuar de acuerdo a la fe lo que justifica porque está de por medio el actuar de acuerdo a la gracia, es decir de acuerdo al "hijo que está en mí", de acuerdo al Espíritu derramado en nuestros corazones (4.6). En fin, la libertad cristiana se hace visible cuando se asume en el cuerpo y mente a Dios mismo, y el producto de las acciones, tanto como las acciones, se tornan en referentes verificables de la "nueva creación" en favor de los intereses propios y de los semejantes.

Pablo, al igual que Hayek, también contrapone a la ley (como suma de preceptos que se cumplen con independencia de los buenos o malos resultados en su cumplimiento), otra ley superior que si bien no especifica nombres y lugares concretos, sirve como marco para asegurar el obrar de acuerdo a la fe, o para asegurar la libertad en Cristo. Se trata del amor al prójimo como a sí mismo. Esta es la guía concreta que asegurará el fin último: la nueva creación. Con esta ley se tiende el puente que une los fines últimos explícitos (la nueva creación) y cualquier medio utilizado en las circunstancias y tiempos particulares. La guía del Espíritu que se abre a las sorpresas inesperadas, y a los milagros (3.5), no se desentiende de la totalidad de la ley resumida en el amor propio y mutuo. Aquí cabe hablar de una sociedad abierta, al igual que Hayek, con la diferencia fundamental de que en la sociedad abierta paulina no hay cabida para la exclusión, porque se propone un sociedad desde los excluidos (Gál. 3.28).

Con esto queda claro que para el pensamiento paulino sobre la ley y la libertad, los medios (la fe que opera por el amor) y los fines (la nueva creación) son explicitados, como esperanza o utopía. E incluso, a pesar de toda su crítica a la ley, en última instancia para Pablo el hecho de la vida concreta de las personas es lo más importante, con ley o sin ley. Dice en 5.6 con respecto a los medios: Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión vale algo, ni la incircuncisión, sino la fe que obra por el amor. Y en 6.15: Porque en

Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación.

2.4. El mérito

Para Pablo, el mérito es muy importante. Los libres tienen que esforzarse por hacer el bien en todo tiempo (Gál. 6.8s.). Lo que Pablo afirma con respecto a la invalidez del mérito propio, lo relaciona con el cumplimiento de las obras de ley, pues toda su discusión radica en que el camino para la libertad y la justicia para todos y todas no es el cumplimiento de las obras de la ley, sino las obras de la fe —que obra por el amor—. Al mérito en el cumplimiento de las obras de la ley se contrapone la gracia, don de Dios para liberar del esfuerzo inútil de hacer la justicia por la ley.

Son los méritos (costos, esfuerzos), de la intervención de un tercero (el Mesías), que posibilitan el camino hacia la nueva creación. Por eso se habla de don o de gracia.

3. Hayek y Pablo, dos propuestas divergentes

Hayek y Pablo contraponen la ley a la libertad. Ambos tienen dos conceptos de ley distintos, uno positivo y otro negativo.

La ley que Pablo rechaza es aquella que domina y esclaviza al ser humano, que está por encima del ser humano, que se convierte en un orden en donde no hay intervención de la conciencia humana, sino que se sigue ciegamente, sin tomar en cuenta las situaciones y los lugares, los tiempos. Se trata del imperio de la ley, porque se exige obedecer a la ley en sí. No sigue un criterio orientador como la vida de los sujetos. Esta es la ley que va unida al pecado estructural *(amartia);* al aplicarse hace vivir el pecado. Esta ley está presente en todas las lógicas como la tradición, las instituciones, la cultura, que se cumplen sin el discernimiento humano. Aquí se ubica el orden autorregulado del cual habla Hayek en su favor.

La ley elaborada para regular las relaciones humanas para el bien de todos y todas es buena, justa y santa. Pero en el momento que se coloca por encima de los seres humanos y es absorbida por el pecado, se vuelve negativa.

Hayek por el contrario, rechaza aquella ley en la cual intervienen terceros, planifican las relaciones y aluden directamente a circunstancias concretas, tiempo y espacio. Es la ley en donde no manda la ley en sí, sino que es elaborada con fines específicos. Para Hayek, esta ley va contra la libertad del individuo.

La ley o el orden que proclama Hayek es aquella que surge de manera espontánea y que está por encima de los seres humanos, va

más allá de las circunstancias concretas, lugares y tiempos específicos. Es el orden autorregulado que debe seguirse ciegamente. Es el imperio de la ley, que Pablo critica.

La otra ley que alude Pablo, de orden espontáneo, es la ley del Espíritu, que sopla por donde quiere y se orienta por la gracia. Sale del corazón de las personas que no se conducen ciegamente por ninguna ley, sino de acuerdo a la conciencia revestida del Espíritu.

Este régimen, llamado también de la fe o de la gracia, conoce sus metas y medios. La meta es la "nueva creación" (Gál. 6.15). Las tendencias del Espíritu, dice Pablo en Romanos, son la paz, la justicia y la vida. Aunque tiene la meta de la "nueva creación", es un orden desregulado, pues sigue la ley que regula las relaciones humanas sólo cuando afirma la vida de todos y todas; y trasciende esa ley cuando muestra su inutilidad. Las personas que se orientan por esa ley son sujetos libres, con conciencia propia, dueños y dueñas de su destino, con sentido de pertenencia.

Esta ley no legitima ninguna competencia excluyente porque los sujetos se orientan por la gracia, el amor al prójimo y a sí mismos. Este orden espontáneo está libre de cualquier ideología patriarcal, racista, clasista o sexista, impregnada en las leyes de todas las culturas, tradiciones e instituciones.

Tal vez Hayek y Pablo afirmarían que no "hay judío ni griego, ni varón ni mujer, ni rico ni pobre"; la diferencia reside en que para Hayek están libres para participar en la libre competencia, y al final ganarán los fuertes. El punto de partida en Hayek es la desigualdad en la condición individual y la igualdad de oportunidades para competir siguiendo los intereses propios; la consecuencia sería una desigualdad mayor, una lucha desenfrenada por ganar sin importar el prójimo. El mercado libre no conoce la misericordia ni la gracia.

Mientras que en la teología paulina, el punto de partida es la igualdad por la gracia de Dios y el amor al prójimo y a sí mismo; la consecuencia de orientarse por esta lógica sería el establecimiento de nuevas relaciones interhumanas. Aquí no sólo se buscaría la misma calidad de vida para todos y todas a nivel material, sino la dignidad propia de los hijos e hijas de Dios, pues el interés personal también estaría presente, porque la ley, al final de cuentas, se resume en ama a tu prójimo como a ti mismo.

En síntesis:

Siguiendo el planteamiento de sus conceptos sobre la ley y la libertad, podríamos argumentar que el punto de llegada para Hayek sería la libre competencia perfecta, sin asumir las consecuencias. En tanto que para Pablo sería la nueva creación.

Los medios para Hayek serían el orientarse por el interés personal siguiendo el imperio de la ley. Para Pablo sería orientarse por el Espíritu o la fe que opera por el amor. Los frutos de vida se van midiendo como referentes. Para Hayek, los perdedores tendrán

que aceptar responsablemente su fracaso. Para Pablo, el amor al prójimo y a sí mismo es parte integrante del vivir de acuerdo al orden de la gracia.

Ambos tienen una opción. Aunque Hayek parte de la igualdad de oportunidades, reconoce que los ricos son los elegidos para elegir y probar primero los bienes. Pablo opta por los excluidos de la ley, gracias a la misericordia de Dios.

Las consecuencias previsibles a partir de estos planteamientos son, para Hayek: más ganancias, concentración de bienes en pocas manos, insolidaridad, exclusión, deshumanización, esclavitud, alienación de un orden autorregulado.

Las consecuencias previsibles para Pablo serían una distribución más equilibrada de los bienes, solidaridad, humanización, libertad, y una vivencia a la apertura de lo espontáneo, lo sorpresivo, lo desregulado, sin la exigencia de la propia salvación, gracias a la Gracia de Dios.



Capítulo III

Desde el mundo de las excluidas para un mundo donde quepan todos y todas Por la visibilización de las invisibles

María Arcelia González Butrón [1]

Introducción

El llamado de la CETELA y del DEI en torno a la convocatoria *Por una sociedad donde quepan todos y todas,* constituyó una nueva oportunidad para la reflexión sistemática alrededor de los principales desafíos que enfrentan hoy nuestras sociedades.

---

[1] También conocida como Maruja. Profesora Investigadora de la Escuela de Economía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Integrante del Centro Michoacano de Investigación y Formación "Vasco de Quiroga" (CEMIF); del Equipo Mujeres en Acción Solidaria, y de la Coordinación Nacional de Mujeres de Organizaciones No Gubernamentales en México.

Según datos oficiales de los países miembros de la ONU, no sólo ha crecido de manera enorme la brecha entre ricos y pobres (la riqueza de las naciones se ha multiplicado por siete en los últimos cincuenta años), sino también el número de éstos: alrededor de mil trescientos millones de seres humanos viven en una situación de pobreza degradante y más de la mitad padecen hambre todos los días. En los últimos treinta años el 20% más rico del mundo tuvo ingresos sesenta veces mayores que el 20% más pobre (en 1960 era treinta veces). Más de ciento veinte millones de personas en el mundo se encuentran oficialmente desempleadas, y muchas más permanecen en situación de subempleo. Crecen la inseguridad, la violencia y la degradación ambiental.

Se mantienen la desigualdad e inequidad entre hombres y mujeres a pesar de los esfuerzos manifiestos por transformar esta situación en los últimos decenios. Según las mismás fuentes, de cada cien pobres en el mundo setenta son mujeres; se calcula que de cada cien horas de trabajo mundíal, 67 las realizan mujeres pero sólo el 9,4% de los ingresos está en sus manos; de cada cien analfabetas en el planeta, 66 son mujeres; la participación de las mujeres en las instancias de toma de decisiones no rebasa en su mayoría al 4%; crecen las diversas formás de violencia hacia las mujeres y las/os niñas/os, y la violación se ha convertido en un arma más de guerra. Al hecho de ser mujeres se agregan otras razones como la raza y condición económica, que hacen que las indígenas y las negras se ubiquen entre las más excluidas de las excluidas.

Frente a todos estos hechos, hay otros que dan razones de Esperanza y Vida pese al dolor. Formas de resistencia y creación de alternativas —no exentas de dificultades y conflictos—, se gestan desde diversos espacios no obstante la exclusión. Es desde el mundo de las mujeres que se comparten las próximas reflexiones.

> Necesitamos construir juntas una autonomía plena que nos contemple como mujeres. Para que nuestros corazones estén contentos y el caminar sea parejo: hombres y mujeres.
>
> *Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, Chiapas, diciembre de 1995*

1. Neoliberalismo y globalización

Existe cada vez más una mayor certeza de que el modelo neoliberal no es solamente un modelo económico, es un sistema, una propuesta de sociedad. En este sentido, debemos señalar que se ha atendido más la reflexión en torno a sus dimensiones económica y política, y menos a las dimensiones simbólica, cultural, ideológica y religiosa.

Actualmente, según la caracterización de X. Gorostiaga [2] y H. Gallardo [3], se trata de un cambio de época y no apenas de una época de cambios en la que también los procesos de globalización están determinando transformaciones profundas en las sociedades latinoamericanas. Según el último autor [4], el proceso de globalización, entendido desde sus ángulos económico-cultural y geopolítico, es nortecéntrico unipolar. Nortecéntrico porque el despliegue de la globalización es función de las economías centrales, de su lógica y demandas centrales y, la expresión unipolar tiene que ver con la nueva realidad geopolítica en el mundo después del derrumbe de las sociedades del socialismo histórico, la cual mostró a los Estados Unidos de Norteamérica como única superpotencia.

> Los caracteres nortecéntrico y unipolar del proceso de globalización implican y promueven una *universalización*, bajo la forma de la *homogenización*, de la *sensibilidad cultural específica de la producción y reproducción de las sociedades centrales*, o al menos de sus élites, en Occidente. El mundo se occidentaliza (en esto juegan un papel significativo los medios masivos de información) en los términos simbólicos y procedimientos imaginarios que benefician a la dominación económica, política y geopolítica de las élites de los países centrales. Se propicia una sensibilidad de "mercado total" (todo debe tener un precio y el mercado es el instrumento óptimo único de toda economía) y un sentido común desde el que se desprenden y alcanzan resonancia ideologías como el neoliberalismo y el neoconservadurismo y tópicos como los del "final de la historia" y la "postmodernidad" [5]

Vista desde las sociedades latinoamericanas se trata de una *globalización inducida*, porque —entre otras razones—, las sociedades y gobiernos no están en el control de los procesos de reconstitución social [6].

Debemos añadir también que la globalización es profundamente androcéntrica y patriarcal, centrada en los hombres y alrededor de ellos, manteniendo el predominio del control y dominio jerárquicos.

En este marco, el neoliberalismo como referente también se ha impuesto y es preciso comprenderlo en sus diferentes aspectos. En lo *económico y social*, ha producido una acentuación de la pobreza y la exclusión; en la década de los ochenta, los y las pobres en

---

[2] Gorostiaga, Xavier. "Ciudadanos del planeta y del siglo XXI", en *Documentos CRIE* (México) No. 124 (Junio, 1995), pág. 1.

[3] Gallardo, Helio. "Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina", en *Pasos* (San José, DEI) No. 54 (Julio-agosto, 1994), págs. 16-25.

[4] *Ibid.*, pág. 16.

[5] *Ibid.*, págs. 16s.

[6] *Ibid.*, pág. 19.

Latinoamérica pasaron de ciento treinta millones a principios de la década a cerca de ciento noventa a finales de la misma. La feminización y ruralización de la pobreza son hechos incuestionables, no sólo en nuestro continente sino en el mundo.

En lo *político*, se va transformando el modelo de Estado y, por tanto, los papeles de éste. La privatización de los servicios y de las funciones públicas, la refuncionalización de la administración de justicia y el papel de las fuerzas armadas —vigilante de las propuestas macroeconómicas y represor de las expresiones sociales—, son manifestaciones de algunos de estos cambios.

En lo *simbólico, cultural e ideológico*, es donde mejor se expresan los presupuestos epistemológicos del neoliberalismo. Estamos cotidianamente bombardeados por mensajes que llaman al pragmatismo y al "realismo"; se pretende imponer una visión homogénea del mundo en la cual las mercancías culturales están totalmente desprovistas de contenido humano efectivo.

En lo *religioso*, se trata de justificar la idolatría del mercado y el culto al dinero de diferentes maneras.

Crecen todo tipo de prácticas con acento individualista más que solidario, desde el carismatismo y el esoterismo, hasta las diversas propuestas fundamentalistas.

1.1. Desafíos ante estos cambios

Cuando se comparte cómo se está viviendo a nivel personal esta nueva situación, se encuentran experiencias comunes de: impotencia, incertidumbre, temor, dolor, desconcierto y desestabilización, por un lado, y de coraje, necesidad de resistir y razones de esperanza desde las luchas personales y como movimientos enfrentando al modelo, por otro.

Lo cierto es que esta nueva época está cargada de retos para todos y todas, muy especialmente para quienes han optado por los/as excluidos/as y sus causas.

Algunos desafíos muy importantes son señalados por H. Assmann [7], las cuales van en los sentidos de:

—la urgencia de romper esquematismos, posturas ortodoxas y las tendencias a respuestas en "absoluto". Es necesario mejorar la calidad de las preguntas para que éstas conduzcan a las respuestas más adecuadas en función de la creación de alternativas.

---

[7] Assmann, Hugo. *Por una sociedad donde quepan todos*. Documento de trabajo. Consulta CETELA-DEI, San José, 2-4. IX. 1996.

—la necesidad de conceptos abiertos, transversátiles, transdisciplinarios, lo cual supone escuchar y tomar en cuenta diferentes enfoques y visiones del mundo que parten a su vez de prácticas específicas. Estos enfoques no pueden interpenetrarse si no se ponen en común, si no interactúan.
—el llamado a construir, desde esta diversidad, matrices articuladoras de la reflexión teórica y de los criterios para la práctica.

En el espíritu de estos retos se sitúan las reflexiones que compartiremos a continuación.

2. Hacia una crítica epistemológica del neoliberalismo

La crítica a los fundamentos epistemológicos del neoliberalismo [8] es una de las tareas teórico políticas más importantes en la actualidad, pues resquebrajar y desmontar sus supuestos puede repercutir en una mayor eficacia de la crítica a éste en sus múltiples dimensiones y, asimismo, en dar mayor cimentación a las propuestas alternativas.

¿Se trata de supuestos científicos? Es importante esta respuesta, pues el modelo trata de legitimarse en su carácter científico, más allá de su pertinencia pragmática.

1. Un supuesto básico es de carácter ontológico metafísico respecto a la concepción de cómo está estructurada la realidad. Se afirma que ésta se compone de agentes individuales con propiedades específicas, y por consiguiente solamente podemos explicarla desde las acciones inter-individuales. A diferencia del marxismo, esto no tiene nada que ver con el *contexto*, no existe pues ninguna determinación que tenga que ver con el entorno ni con la historia.

Esta concepción lleva a una consecuencia metodológica según la cual, para estudiar el mundo anterior hay que hacerlo a través de las acciones individuales. En economía —de acuerdo a este supuesto— es imprescindible pasar primero y estar siempre en lo micro. Este es el realismo que postulan Popper y Hayek.

---

[8] Uno de los autores que está contribuyendo de manera más sistemática a esta tarea es Ricardo J. Gómez. Puede consultarse su texto *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995. En este apartado recupero muy someramente algunos de sus planteamientos.

2. Otro supuesto complementario al anterior es que la sociedad es un mero nombre, una manera o modo de hablar, *lo real* son los individuos; agregados de individuos vinculados por medio de "tradiciones homogéneas", como lo plantea Hayek.

Ciertamente, para entender la trascendencia de estos supuestos habría que dar una mirada al tránsito del liberalismo al neoliberalismo, desde Adam Smith hasta Hayek. Hay novedades del último respecto del primero, pero, sobre todo, denominadores comunes. Estos son, por ejemplo, la consideración de que el ser humano es básicamente un ser egoísta, de allí que la propiedad privada sea una característica humana esencial, y la defensa de la tesis metafísica de la mano invisible junto a la certeza del equilibrio del mercado bajo mecanismos autorreguladores.

Aquí subyace otro supuesto respecto del *mercado libre* como "utopía realizable" en oposición a la planificación total. Es muy claro que los defensores del neoliberalismo hacen un uso simplista y distorsionado de las utopías.

3. Otra veta de supuestos tiene que ver con la concepción de que los seres humanos son naturalmente desiguales, y por tanto no puede sustentarse la existencia de la injusticia social por cuanto, en el contexto del libre mercado, de la libre competencia, habrá siempre ganadores y perdedores según sean sus habilidades y capacidades. No todos y todas están igualmente dotados para la competencia en el mercado; hay que aceptar entonces, como plantea Hayek, que es inevitable que haya masa y élite, triunfadores y perdedores.

4. ¿Cómo se entiende la libertad? En la concepción neoliberal, la libertad es la posibilidad de operar libremente en el mercado; luego, toda intervención estatal es privación de la libertad. De aquí la tesis de la necesidad de la no intervención del Estado en la economía.

5. El mercado es el *locus* de la *racionalidad humana* y tiene su propia instrumentación. No hay que olvidar que con este argumento se legitimó al nazismo y todas las formas de fascismo y racismo.

Los fines en sí mismos se excluyen de toda discusión, lo que cuentan son los medios y su eficacia en el mercado.

6. Otro supuesto es el de que la sociedad neocapitalista es insuperable. Como se plantea en diversos trabajos de Franz Hinkelammert[9], el *mercado total* es presentado como la alternativa

[9] Uno de sus textos es "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", en *Pasos* No. 37 (Setiembre-octubre, 1992), págs. 11-23.

en la que ya no es posible un Estado intervencionista, aún más, se afirma que es la única alternativa posible y viable, el fin de la historia como lo plantea Fukuyama.

Ciertamente, aceptar esto es negar toda Esperanza desde los/as excluidos/as.

3. ¿Eficiencia competitiva o eficiencia reproductiva?

En economía, la noción de necesidad ha sido sustituida por la noción de demanda, y esto es fundamental en la lógica del sistema dominante puesto que en ella la satisfacción de las necesidades es un medio para producir riqueza (en el sentido de acumulación dineraria); de este modo, se inducen necesidades en función de una producción y un consumo que generen mayores ganancias. Resulta pues, que la satisfacción de las necesidades básicas como pan, techo y trabajo, dependen de esta lógica mercantil y de sus leyes.

Este proceso ha gestado también una ética y una teología justificadora del culto al dinero, al capital. Bien sabemos que *el mercado y su idolatría* están en el centro/eje de la organización económica y, por ende, a la base de las diversas formas de violencia y corrupción que enfrentan hoy nuestras sociedades.

El culto a la eficiencia económica es otro componente del proceso.

La fe ciega en el *crecimiento* y la *eficiencia formal* están igualmente en el origen de formas de darwinismo social que justifican la exclusión, y los procesos de destrucción del medio ambiente.

La eficiencia subyacente al mecanismo de competencia ha ido creando fuerzas compulsivas tales, que los mecanismos destructivos que ellas han generado no pueden ya detenerse; a esto lo llama F. Hinkelammert [10] la *impotencia de la omnipotencia*. La competencia transformada en omnipotencia, se impone entonces a todo el mundo en nombre de la eficiencia, se impone el cálculo medio-fin por encima de cualquier racionalidad de la reproducción de la vida humana.

La noción de producción eficiente como aquella que reproduce las fuentes de la riqueza producida —ser humano y naturaleza—, es negada en el capitalismo y sustituida por aquella que entiende producir más ganancias con menos costos. En esta lógica, cuidar el medio ambiente incrementa los costos, y producir para atender las necesidades básicas no produce ganancias lo suficientemente

---

[10] Hinkelammert, Franz. *Una sociedad en la que todos quepan: de la impotencia de la omnipotencia*. Documento de trabajo. Consulta CETELA-DEI, San José, 2-4. IX. 1996.

atractivas y, en el marco compulsivo de la competencia donde se gana o se pierde, para ganar no importa destruir las fuentes de toda riqueza y en última instancia de la vida: los seres humanos y el medio ambiente.

A esta lógica destructiva se opone el concepto de *eficiencia reproductiva*, el cual sustenta que una producción es eficiente sólo si conserva, produce y reproduce las fuentes de la riqueza producida. Aquí surge un conflicto ético, por cuanto lo que es eficiente en términos de la eficiencia económica puede ser ineficiente en términos de la eficiencia reproductiva, y viceversa. ¿Cuál de estas orientaciones elegimos para decidir acciones futuras? Decidirse por la eficiencia reproductiva implica no solamente generar nuevos valores, sino una valorización ética nueva del ser humano y de la naturaleza. Supone trascender el mero cálculo economicista e incorporar dimensiones cualitativas de los valores humanos que hoy son negados bajo el predominio de un cientificismo reduccionista y mutilador.

4. Resistencia y creación de alternativas

1. Ante el avasallamiento con el que se viene imponiendo el modelo actual, se enfrentan situaciones personales extremas, desde la decepción y la desesperanza hasta la resistencia y la búsqueda de vetas de transformación. Esta última actitud supone desafíos que es imposible encarar en soledad.

Se impone más que antes el trabajo colectivo y la reflexión sin ataduras a viejos esquemas y marcos inamovibles.

Los espacios que se abrieron desde 1992 con la conmemoración de los *500 años* de resistencia indígena, dieron luces acerca de la importancia que tiene para el futuro, la vuelta a nuestra matriz, a nuestras propias fuentes, a "beber de nuestros propios pozos" [11], a recuperar la savia de nuestras raíces [12]. Estamos cuestionando la perspectiva occidentalizada y androcéntrica del conocimiento y de las prácticas; ésta no es una tarea nada fácil, puesto que hemos bebido de esas vertientes y ellas han sido nuestros referentes por cientos de años.

2. Debemos resistir ante modas intelectuales postmodernas, cuyo eje central es la idea del agotamiento del mensaje de la modernidad.

---

[11] Un texto muy aleccionador es el de Gustavo Gutiérrez. *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo.* Lima, CEP, 1983.

[12] Para México, un texto muy importante es el de Guillermo Bonfil Batalla. *México profundo. Una civilización negada.* México D. F., Eds. Grijalbo, 1990.

Es en las sociedades desarrolladas donde nace esta lectura de desencanto de la modernidad. Estas sociedades que lograron innovaciones tecnológicas suficientes para desatar procesos exitosos de industrialización y crecimiento de la productividad, gracias a los recursos extraídos al mundo no desarrollado. Con ellos impulsaron la modernización, tanto de sus estructuras sociales como de sus mentalidades. Pero, ¿qué pasa con el mundo no desarrollado, ahora denominado *el Sur*? Ya existe una buena cantidad de literatura latinoamericana que demuestra que nuestros países están lejos de encontrarse en el fin de ese proceso, sino, por el contrario, se estaría si acaso en las primeras etapas.

L. Villoro [13] alerta acerca de la importación de este pensamiento de desencanto, que sería un ejemplo más de la "imitación extralógica" que caracteriza a nuestra dependencia cultural; sería mucho más que eso: una burla contra nuestro apremio por salir del atraso y la pobreza y construir una sociedad más racional y justa. Se tiene, sin embargo, la ventaja de ingresar a la modernidad sabiendo de antemano su desenlace y con esto aprender las lecciones necesarias para evitar los peligros a que ella conduce, e intentar evitarlos.

Tal vez debamos pensar entonces que nuestra actividad intelectual puede y debe orientarse, no por la cancelación del pensamiento moderno sino por su renovación radical, desde nuestras propias fuentes, en el camino de la construcción de alternativas.

3. Afirmar que las alternativas son posibles y factibles no carece de fundamento cuando se revisan algunas experiencias recientes, en especial aquellas que emergen desde la sociedad civil organizada. En México, durante 1995 y 1996 se realizaron consultas populares amplias y referéndums sobre la situación en Chiapas y la política económica gubernamental, y en ellos se plantearon alternativas a las que el pueblo dijo *sí*. Existen alternativas a la política económica actual probadamente factibles y viables, el problema es que que no existe la suficiente fuerza política para revertir las voluntades y los intereses que defienden el modelo económico vigente. Esa es la tarea fundamental en los momentos actuales, la cual pasa de manera prioritaria por la construcción de la democracia en México.

Existen diversas respuestas desde la sociedad civil a la convocatoria zapatista: *Por un mundo donde quepan muchos mundos,* pero todavía no están suficientemente articuladas y son negadas

---

[13] Villoro, Luis. "Filosofía para un fin de época", en *Nexos* (México), Mayo 1993, págs. 43-50.

de forma sistemática por las fuerzas en el poder. No obstante, lo más importante es reconocer que estas respuestas existen.

5. Por una sociedad donde quepan todos y todas

1. Se comparte profundamente la convicción de que un Proyecto de Liberación hoy tiene que ser un Proyecto de una sociedad en la cual quepan todos y todas, y que esto implica una ética universal pero no dicta principios éticos universalmente válidos. Este Proyecto tiene que enfrentar la lógica de exclusión que subyace a la sociedad neoliberal y a la propuesta globalizadora; debe enfrentar a este Mercado Total o capitalismo totalizante y sus implicaciones multidimensionales. Debe cuestionar la racionalidad económica impuesta y la eficiencia competitiva.

Uno de los mayores retos es el logro de una ética económica justa que ponga al ser humano en el centro y en el eje de las decisiones, y no al capital y a la ganancia como se ha venido imponiendo hasta ahora.

El llamado a la creación y potenciación de mediaciones históricas por sobre las meras acciones denunciatorias y los profetismos sin salida, también nos parece una tarea central. Y la democracia, como forma institucionalizada y como método de construcción de alternativas, se nos exige en coherencia con este proyecto de sociedad sin exclusión.

Asimismo, pensamos que no es posible superar la irracionalidad de lo racionalizado [14] si no es mediante una acción solidaria que confronte las fuerzas compulsivas dominantes. Teorización renovada e incluyente, acción solidaria y confrontación de una Etica de la Solidaridad a la Etica del Mercado, son caminos necesarios en el horizonte de una *sociedad donde quepan todos y todas.*

2. La *corporeidad,* como fuente de criterios para una ética solidaria, ha sido un aporte fundamental de la lucha feminista y de teólogos como Hugo Assmann [15]. Deseamos una sociedad donde sea posible la vida en plenitud para todas y todos.

Los cuerpos vivientes, como fuente de criterios de verificación, han estado siempre presentes —en las prácticas y en la teorización sobre las mismas—, en los movimientos de mujeres en el mundo.

---

[14] Hinkelammert. *Una sociedad en la..., op. cit.*

[15] Assmann. *Op. cit.*

6. Aportes teóricos y políticos desde el feminismo y los movimientos de mujeres

Una amplia práctica de las mujeres desde la exclusión aporta propuestas teóricas, políticas y éticas fundamentales, que deben ser incluidas en la reflexión anterior si no se quiere ignorar a la mitad de la humanidad.

1. Se debe avanzar hacia la inclusión de una perspectiva epistemológica feminista y de criterios de género. Creemos que la producción de conocimientos sigue siendo de forma mayoritaria androcéntrica y patriarcal, y que los criterios de verificación no son plenamente incluyentes dado que no incorporan el eje transversal del género.

Como plantea Marcela Lagarde [16], no se pueden continuar manteniendo monopolios patriarcales y cofradías machistas si se quiere construir un mundo más humanizado.

Consideramos que si no cambia la normatividad patriarcal, las mujeres seguiremos excluidas como género de la construcción social, determinante para el futuro de nuestras hijas e hijos.

En el horizonte de una Etica Solidaria se impone integrar las necesidades y las demandas de todas. Requerimos transformar la división del trabajo por géneros que continúa provocando una inequitativa e injusta redistribución de las cargas de trabajo en los ámbitos privados y públicos, en los hogares y en la sociedad, entre mujeres y hombres, manteniendo la subordinación de las primeras.

2. No se puede seguir tolerando una sociedad en la que se continúa invisibilizando el aporte de las mujeres a la economía que se da con amplitud por medio del trabajo doméstico y otras múltiples formas de trabajo no remunerado, lo cual es reforzado simbólica y culturalmente.

> Queremos que nuestra cultura deje de ser un canto al machismo y una oda a la misoginia y a la homofobia. Que deje de recrearse como identidad nacional el símbolo de un pueblo y una sociedad de hombres machos, violentos, que jefaturan, que encabezan, encarcelan, se alzan, se retan, se matan y nos violentan. Queremos una cultura que deje de alentar a la mujer abnegada, sumisa, invisible para sí misma, entregada a los otros.
> Deseamos una cultura que deje de ser la exaltación de las mujeres cosificadas, exhibidas, poseídas. No queremos más mensajes y valores de sumisión, delegación e impotencia...

---

16 Lagarde, Marcela. *La garantía de equidad política genérica*. México D. F., Eds. Convención Nacional de Mujeres, 1995.

Queremos un cultura que exprese la equidad y el respeto a la integridad de mujeres y hombres, la diversidad y la creatividad, tanto como la democracia para la vida cotidiana y la vida social [17]

Debemos hacer un esfuerzo por incluir la "a" en el lenguaje cotidiano, si de veras queremos ser incluyentes y vivir en actitud solidaria.

3. Desde hace muchos años hemos compartido en los movimientos feministas y de mujeres en general, que nuestra lucha fundamental no es sólo económica, política, social y cultural, sino ante todo, por el *derecho a ser*. Esta lucha está pues justamente centrada en nuestra *corporeidad,* en la reivindicación primera de recuperar lo que nos ha sido expropiado, recuperar *nuestro cuerpo* en sentido integral y la capacidad de decisión sobre él.

Es absurdo comprobar al finalizar el milenio que, no obstante el desarrollo de la "modernidad" y tantas conquistas en todos los campos, todavía se cuestione el derecho primero y más elemental de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos y sus vidas. Estos apenas han interesado en tanto variables demográficas y, por lo tanto, las diversas instituciones sociales —incluyendo las iglesias— se sienten con el derecho a controlarlos. Son muchos los testimonios que prueban esta concepción, como por ejemplo, las diversas controversias suscitadas con motivo de la Conferencia Mundial sobre Población y Desarrollo realizada en El Cairo, Egypto, en 1994. De allí que la defensa de los *derechos sexuales y reproductivos,* hoy, es tan trascendente para las mujeres, como la lucha contra la pobreza y por los derechos ciudadanos y la democracia.

6.1. Género en el desarrollo y las políticas públicas

Las propuestas acerca de la inclusión de la perspectiva de género en el desarrollo y las políticas públicas, ha sido uno de los aportes más trascendentes del feminismo en los últimos veinte años.

La presión por la urgencia en la atención efectiva y real a la problemática de las mujeres ha planteado retos a diversos niveles, tres de los cuales son:

—la necesidad de un marco claro para identificar, evaluar y priorizar las necesidades, y desde ahí señalar los agentes e instancias para enfrentar tales necesidades;

---

[17] *Ibid.*, pág. 11.

—la planificación del desarrollo que incorpore no solamente la problemática de las mujeres, sino a ellas mismas como agentes-protagonistas de la misma; y,

—la participación del Estado y la sociedad civil en la promoción de las mujeres y en el logro de la igualdad entre los géneros.

La planificación del desarrollo se ha basado fundamentalmente en categorías abstractas: trabajo, capital, mano de obra, capital humano, hogar. Estas categorías abstractas incluyen, sin embargo, supuestos que se derivan de una visión del mundo centrada en el hombre, de manera que deben cuestionarse los supuestos que subyacen a las categorías y reconocer la experiencia diferente de hombres y mujeres dentro de los procesos sociales.

Cuestionar estos supuestos ha sido el primer paso para empezar a pensar en una perspectiva de género, y un segundo momento está siendo el de la incorporación de nuevas categorías que tienen que ver de forma más directa con las mujeres como grupo humano excluido, como son las relacionadas con el trabajo doméstico y las actividades informales. Pero no basta con crearlas y reconocerlas; hay que valorarlas y proponer los indicadores adecuados para incorporarlas en la planificación y la teorización.

En este sentido, un logro fundamental de la IV Conferencia Mundial Sobre la Mujer (Beijing, China, septiembre de 1995) fue el reconocimiento del trabajo no remunerado de las mujeres, y sobre todo el trabajo doméstico, que se contabilizará como parte de la riqueza de los países, que en términos económicos se denomina Producto Interno Bruto (PIB). Esta ya no será más una actividad "invisible" y "sin valor" —al menos en el terreno económico formal—; su medición y valuación harán visible la contribución económica de las mujeres y aportarán en la tarea del establecimiento de una nueva concepción de la relación entre los géneros.

Otro campo de creación de alternativas es el de las políticas públicas. Estas implican: diseño, decisión, ejecución, control y evaluación. Se propone que desde el diseño sean tomadas en cuenta las necesidades de las mujeres, y para esto es imprescindible que ellas participen en la planificación y gestación de estas políticas. La decisión, la ejecución, el control y la evaluación tienen que ver esencialmente con factores políticos (de poder), y suponen además la asignación y/o creación de instancias que puedan llevar a cabo del mejor modo estas tareas y la precisión de mecanismos que garanticen su materialización.

Para las mujeres el problema central aquí no es sólo de método, sino de quiénes son los/as agentes gestores/as y beneficiarios/as de estas políticas. En tal sentido, se comparte la concepción aceptada por un amplio sector de mujeres de que las políticas públicas son todas aquellas acciones que tienen que ver con el interés público, y

lo público no es únicamente lo que concierne al Estado y al Gobierno cuanto al interés de toda la sociedad. Entonces, las decisiones en materia de lo público no le corresponden de manera exclusiva al Estado sino también al conjunto de la sociedad; en consecuencia, decidir sobre lo público implica gobernar desde la sociedad [18].

Esto significa igualmente que una plena participación de las mujeres en el desarrollo no es apenas un asunto técnico, esto es, plantear qué hacer y cómo hacerlo, cuándo y con qué hacerlo. Es ante todo un asunto político, es decir, de participación en la toma de todas las decisiones, y esto sólo se puede lograr *estando* como sujetos tangibles y no como meros entes abstractos o variables.

Las mujeres ya no pueden seguir siendo consideradas como recurso o variable demográfica, sino como agentes-sujetos protagónicos de los procesos de desarrollo.

6.2. Reflexiones sobre el significado de la perspectiva de género

Desde las prácticas de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) de mujeres en Latinoamérica y el Caribe, hay diversos esfuerzos piloto de programas y proyectos que en los últimos años han tratado de incorporar un enfoque o perspectiva de género, los cuales se han orientado principalmente hacia los grupos de población más pobre.

Sin embargo, algunos estudios reconocen que aún no se ha logrado la suficiente sistematización y conceptualización de la experiencia a partir de la teorización ya existente sobre planificación y desarrollo social. Desde los espacios académicos también se están haciendo esfuerzos de investigación con un enfoque de género, pero todavía poco vinculados al quehacer de las políticas públicas y al quehacer cotidiano de los movimientos de mujeres.

En la mayor parte de la bibliografía sobre el particular, el concepto género está íntimamente vinculado a la reflexión y el análisis del sistema patriarcal o patriarcado, que se define de modo general como un sistema, una forma de organización de las relaciones entre los géneros que al ser legitimada material e ideológicamente, confiere al hombre poder sobre la mujer. Este sistema se sustenta en una rígida división sexual de papeles que asignan a mujeres y hombres tareas diferentes en la familia y en la sociedad.

---

[18] Tomado de la intervención de Manuel Canto Chac en el Foro *Las políticas públicas y las empresas sociales de mujeres* (A. Fernández, Gpe. Martínez y C. Safa, eds.). México D. F., GEM, 1994, pág. 52.

Con el concepto de género se intenta distinguir con mayor precisión lo construido socialmente de lo dado biológicamente (el sexo). Se nace con características biológicas de hombre o mujer, con diferencias anatómicas entre los sexos, no obstante socialmente la persona se comportará de acuerdo a su identidad de género, quiere decir, de acuerdo al conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre lo que es el comportamiento masculino y el femenino.

La estructuración del género es tan fuerte que llega a pensarse como natural; por ejemplo, al considerarse la reproducción biológica como una actividad natural, fuera del análisis histórico, se ha asociado la maternidad con las tareas domésticas. Por lo tanto, el trabajo doméstico ha resultado en algo "obligatoriamente natural" para las mujeres, sin embargo, "no por tener la capacidad de parir hijos las mujeres nacen sabiendo cocinar, planchar y coser" [19], estos oficios se aprenden.

El problema de las mujeres en la sociedad no es pues un problema biológico, cuanto del *lugar social* que, como género, ocupan.

Según Virginia Guzmán [20], para la inclusión de la perspectiva de género se sugieren algunas consideraciones importantes. En un trabajo de Maxine Molyneaux [21], se diferencian las necesidades prácticas de los intereses estratégicos de las mujeres, según lo cual:

> Las *necesidades prácticas* se derivan de los roles ocupados por las mujeres en la sociedad, que las hacen portadoras de responsabilidades y obligaciones predeterminadas orientadas básicamente hacia la satisfacción del bienestar familiar y el de la comunidad local. Estas necesidades varían según el ciclo de la vida de la mujer, su pertenencia de clase y su origen cultural. Los *intereses estratégicos* sededucen de un análisis global de la posición de las mujeres en las relaciones sociales en el campo económico, social, político y cultural. Concierne a los intereses estratégicos el cambio de los roles sociales adscritos, de la división sexual del trabajo y la transformación de la mujer en sujetos sociales capaces de controlar sus condiciones de vida e intervenir en la orientación de la dinámica social.

En este sentido, debe estar latente la preocupación por satisfacer las necesidades inmediatas de las mujeres, lo mismo que por

---

[19] Lamas, Martha. "La antropología feminista y la categoría género", en *Nueva Antropología* (México) No. 30 (1986).
[20] En "El género en la planificación social", en *Sin morir en el intento. Experiencias de planificación de género en el desarrollo.* (M. Barrig y A. Wehkamp, eds.). Lima, Novib-Red Entre Mujeres, 1994, pág. 146.
[21] Citado por V. Guzmán. *Ibid.*, pág.147.

promover un cambio de la posición de la mujer en relación a los hombres.

Janine Anderson [22] enriquece esta perspectiva con nociones novedosas basadas en tres enfoques. El *enfoque de la autonomía* llama la atención sobre las articulaciones entre las diversas experiencias de las mujeres y de que en todo proyecto de amplio alcance debe tratar de considerarse la situación global de ellas, reconociendo y valorando su diversidad. Las mujeres, como personas, pertenecen, además de a una categoría genérica, a una clase social, a un grupo racial o étnico, a un grupo residencial y ocupacional, y son al mismo tiempo individuos con una historia personal única.

El *enfoque de reglas y procedimientos* tiene que ver con las normas que definen cómo se organizará la institución y cómo se toman las decisiones en ella. Interesa analizar si las reglas se aplican de diferentes maneras a hombres y mujeres, y los factores que inhiben la participación de las mujeres.

El *enfoque de igualdad* parte de reconocer que la igualdad es uno de los objetivos centrales de los proyectos de desarrollo, con y para mujeres, y distingue tres tipos de igualdad: de trato, de oportunidades y de resultados.

> Igualdad de trato: mujeres y hombres reciben el mismo tratamiento en cualquier proceso de decisión o situación de convivencia. Igualdad de oportunidades: mujeres y hombres tienen las mismas posibilidades de acceder a todos los ámbitos de la vida social con base al libre ejercicio de los talentos, voluntades y empeño. Igualdad de resultados: hombres y mujeres están distribuidos en iguales proporciones en todos los ámbitos de la vida social.

Estas consideraciones implican que incorporar la dimensión de género exige la voluntad explícita de promover una redistribución entre los géneros en términos de: asignación de recursos públicos, derechos civiles y de participación, posiciones de poder, autoridad y valoración del trabajo de hombres y mujeres. Esto implica, por ejemplo, en el nivel de las políticas públicas y programas, disponer del conocimiento e información necesarios sobre las diferencias entre los hombres y las mujeres en el ámbito de actuación del Estado, y anticipar los efectos de las políticas públicas en la desigualdad de oportunidades, de resultados y de trato entre los sexos.

Como puede observarse, el contenido de la perspectiva de género es dinámico e histórico. Si bien es necesaria la clarificación conceptual, ésta no es suficiente en los momentos de las acciones.

---

[22] *La planificación con perspectiva de género*. Santiago de Chile, Mimeo, 1994.

Parte de nuestros retos fundamentales en el horizonte utópico de una *sociedad donde quepan todos y todas*, es la incorporación de esta perspectiva desde la epistemología hasta las acciones específicas, pasando por la construcción de las mediaciones históricas necesarias.

6.3. El paradigma del desarrollo humano sostenible y la creación de nuevos indicadores para la medición del desarrollo

El concepto de desarrollo humano emana de opciones diversas desde la ciencia económica y los movimientos sociales. Trasciende las teorías y mediciones convencionales del desarrollo económico, las cuales han privilegiado el *crecimiento*, y su medida, respecto al *desarrollo*, e incluso algunas han llegado a confundir estos conceptos.

Los modelos de crecimiento se refieren al Producto Nacional Bruto (PNB) o al Producto Interno Bruto (PIB) como medidas centrales para diagnosticar y comparar la situación económica general entre los países.

Las propuestas en el marco del *desarrollo humano sostenible* consideran que el bienestar del ser humano debe ser el objetivo central del desarrollo y por tanto, éste debe conducir a la ampliación de las opciones de vida de que disponen las personas. Actualmente hay muchas propuestas que coinciden en lo esencial, pero se diferencian en las estrategias para lograrlo.

Expondremos muy someramente la propuesta de una instancia oficial, que ha sistematizado a su vez las propuestas de muchos países, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)[23]. Según esta sistematización, tres son las opciones esenciales para las personas: tener una vida larga y saludable, adquirir conocimientos y tener acceso a los recursos necesarios para disfrutar de un nivel de vida decoroso. Sin embargo el desarrollo humano no termina allí; deben considerarse otras opciones que van desde la libertad política, económica y social, hasta las oportunidades para las personas de ser creativas y productivas, y de disfrutar de autorrespeto personal y de derechos humanos garantizados. El fomento de capacidades y el aprovechamiento de las mismas son, pues, dos condiciones para el desarrollo, y esto no se puede lograr apenas aumentando el ingreso.

---

[23] Toda la información siguiente ha sido tomada de Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (PNUD). *Informe sobre Desarrollo Humano 1995*. México D. F., Eds. Harla, 1995.

El paradigma del Desarrollo Humano considera cuatro componentes esenciales [24]:

1. *Productividad:* posibilitar, capacitar a las personas para que participen plenamente en el proceso de generación de ingresos y en el empleo remunerado.

2. *Equidad:* eliminar barreras que impiden que las personas tengan acceso a la igualdad de oportunidades.

3. *Sostenibilidad:* asegurar esta igualdad de oportunidades no solamente para las generaciones actuales sino para las futuras.

4. *Potenciación:* garantizar la participación plena de las personas en las decisiones y los procesos que conforman sus vidas. El desarrollo debe ser efectuado por ellas y no únicamente para ellas.

Según el PNUD, *el desarrollo humano es imposible si no existe igualdad entre hombres y mujeres,* porque mientras estas últimas sean excluidas, el proceso de desarrollo seguirá siendo débil, fragmentado y poco incluyente [25].

El Indice de Desarrollo Humano (IDH), construido como medida para reflejar más cercanamente (aunque aún de forma insuficiente) el logro de los objetivos del desarrollo superando el corte economicista del PNB o el PIB, está compuesto por tres indicadores:

1. *Esperanza de vida,* que refleja el logro de objetivos hacia un vida larga y saludable.

2. *Nivel educacional,* que refleja los conocimientos.

3. *PIB real* (paridad del poder adquisitivo en dólares), que refleja un nivel de vida decoroso.

Los *Informes sobre el Desarrollo Humano,* elaborados por el PNUD, que contienen estos indicadores y sus propuestas metodológicas, aparecen en los años noventa. Algunos resultados son muy interesantes. Por ejemplo, en el Informe de 1995, México (con datos de 1992) aparece en el lugar 53 en la escala del IDH para países en desarrollo, por debajo de países latinoamericanos como Costa Rica, Argentina, Uruguay, Chile, Venezuela y Panamá.

También es muy destacable que en el Informe de 1995 aparecen, por primera vez, indicadores de la *Desigualdad en el mundo* (capítulo 2), de *Medición de la desigualdad en la condición de hombres y mujeres* (capítulo 3), de *Valoración del trabajo de la mujer (capítulo* 4) y *Hacia la igualdad* (capítulo 5). Se incluyen junto al IDH, con la misma

---

[24] *Ibid.,* pág. 16.
[25] *Ibid.,* págs. 2-13.

importancia, el *Indice Relacionado con la Igualdad de la Mujer* (IDM) y el *Indice de Potenciación de la Mujer* (IPM).

> El IDM mide el grado de adelanto en la misma capacidad básica que el IDH, pero incorpora la desigualdad entre la mujer y el hombre en cuanto al grado de dicho adelanto...
> El IDP mide si las mujeres y los hombres están en condiciones de participar activamente en la vida económica y política en la adopción de decisiones... [26].

Con estos indicadores, y la medición del aporte del trabajo doméstico, en el Informe sobre Desarrollo Humano antes mencionado aparecen los resultados de una valuación estimada, a escala mundíal, del trabajo no remunerado, obteniéndose

> ...la asombrosa y enorme suma de 16 billones (16.000.000.000.000) de dólares, o un 70% más para el importe oficial estimado del producto mundial, de 23 billones de dólares. En esa estimación se incluye el valor del trabajo *no remunerado* realizado por mujeres y hombres, así como el valor de la *subremuneración* del trabajo femenino en el mercado, con los salarios predominantes.
> De este importe de 16 billones de dólares, 11 billones de dólares representan la contribución no monetizada e "invisible" de las mujeres [27].

Esta es una estrategia importante para hacer más visibles a las invisibles, pero, ciertamente, la perspectiva humana de la valuación siempre debe predominar por sobre la perspectiva económica.

Bibliografía

Anderson, Janine. *La planificación con perspectiva de género*. Santiago de Chile, Mimeo, 1994.

Assmann, Hugo. *Por una sociedad donde quepan todos*. Documento de trabajo. Consulta CETELA-DEI. San José, 2-4. IX. 1996.

Barrig, Maruja-Wechkamp, Andy (eds.). *Morir en el intento. experiencias de planificación de género en el desarrollo*. Lima, Eds. NOVIB-Red Entre Mujeres, 1994.

EMAS. *Cuadernos para la Mujer*. Serie Pensamiento y Luchas. Michoacán, México, varios números.

Gallardo, Helio. "Elementos para una comprensión de los procesos de cambio en América Latina", en *Documentos CRIE* (México) Nos. 134 y 135 (1996).

---

[26] *Ibid.*, pág. 81.

[27] *Ibid.*, pág. 110. El cálculo se realizó considerando a las actividades no remuneradas como transacciones de mercado y aplicando a ellas los salarios corrientes.

Gallardo, Helio. "Notas sobre la situación mundíal observada desde América Latina", en *Pasos* (San José, DEI) No. 54 (Julio-agosto, 1994), págs. 16-25.
Gómez, Ricardo J. *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995.
Guzmán, V.-Portocarrero, P.-Vargas, V. (comps.). *Una nueva lectura: género en el desarrollo*. Santo Domingo-Lima, Eds. CIPAF-Flora Tristán, 1991.
Hinkelammert, Franz. *Una sociedad en la que todos quepan: de la impotencia a la omnipotencia*. Documento de trabajo. Consulta CETELA-DEI. San José, 2-4. IX. 1996.
Lagarde, Marcela. *La garantía de equidad política genérica*. México D. F., Eds. Convención Nacional de Mujeres, 1995.
Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Informe sobre Desarrollo Humano 1995*. México D. F., Eds. Harla, 1995.
Villoro, Luis. "Filosofía para un fin de época", en *Nexos* (México), Mayo 1993, págs. 43-50.

Capítulo IV

Los derechos humanos en la globalización: la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad

Franz J. Hinkelammert

Desde hace casi un siglo el pensamiento burgués dejó de responder a los contenidos de cualquier crítica a la sociedad burguesa, para pasar cada vez más a respuestas metodológicas. Esto comenzó con los primeros artículos de Max Weber a principios del presente siglo y alcanzó su cúspide durante la Guerra Fría, sobre todo con la importancia que se asignó a la metodología de Karl Popper. La crítica marxista hablaba de la ciencia burguesa, manteniendo la posición de que el pensamiento burgués es científico. La sociedad burguesa contestó con una totalización de la metodología. Sostiene que la crítica marxista y, por tanto, todo pensamiento marxista, no es ciencia. En tanto el pensamiento marxista mantenía cierto puente de diálogo y de respeto mutuo en

la discusión, el pensamiento burgués interrumpió el diálogo y declaró que las posiciones de sus críticos —y no sólo las de sus críticos marxistas— no eran científicas. En consecuencia, el pensamiento burgués empezó a tratar a sus críticos como gente que no entendía de ciencias, cuyos argumentos eran una especie de balbuceo y cuyos contenidos eran insignificantes. Esto porque no seguían el único método científico posible, que no era sino esta metodología formulada en su forma extrema por Popper y que únicamente admitía argumentos circunscritos al estrecho margen de esta metodología. En el lenguaje demagógico utilizado, eso se resumía en el reproche de que los críticos de la sociedad burguesa eran demasiado "globales". Todavía las respuestas a la teoría de la dependencia se limitaron a esta denuncia, que fue utilizada para no entrar en discusiones de contenido. Por eso no se desembocó en análisis menos "globales" de la dependencia, sino en el abandono que se decretó de todos los análisis respectivos.

Después del colapso del socialismo histórico —por consiguiente, después de 1989—, la sociedad burguesa necesitaba una palabra para designar su dominio mundial efectivo y la profundización global de este dominio en el futuro. La palabra "globalización" fue escogida como el portador ideológico de esta aspiración total. Cambió el diccionario del *newspeech*. Si antes "global" era una denuncia dirigida contra los críticos de la sociedad burguesa, ahora fue transformada en portador de una dominación global. Con el enorme esfuerzo de los medios de comunicación, la opinión pública reaccionó como el perro de Pavlov. Hoy todo tiene que ser global. Eso va acompañado por un evidente declive del pensamiento de Popper y de su metodología en el plano político. El sistema reclama ahora verdades absolutas, pero no simplemente a partir de métodos, sino de contenidos. Pensamientos como los de Putnam corresponden mucho mejor a esta reivindicación que el pensamiento de Popper.

1. El contexto de la globalización

La palabra globalización se ha convertido en una palabra de moda. Pero eso no es ninguna razón para deshacernos de ella. Estamos actuando en un nuevo contexto de globalización, que se ha impuesto en el último medio siglo. Globalización nos dice que el mundo es un globo, y que lo es cada vez más.

Desde hace mucho tiempo se sabe que el mundo es redondo. Copérnico lo sabía, y Cristóbal Colón sacó de la tesis astronómica copernicana conclusiones que transformaron esta tierra. El mundo se globalizó y se hizo más redondo de lo que ya era para Copérnico. Toda la historia posterior puede ser escrita como una historia de

globalizaciones subsiguientes, que hicieron más redonda la tierra en el grado en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez.

Pero globalización era más bien una palabra marginal. Sin embargo, en nuestro tiempo designa una nueva etapa de esta redondez de la tierra, que se distingue de una manera completamente nueva de las anteriores. De una manera compulsiva esta vez, estamos tomando conciencia del hecho de que la tierra es un globo.

Esta nueva experiencia de la redondez de la tierra ocurrió en 1945, con la explosión de la primera bomba atómica. Esta resultó ser la primer arma global, porque su uso futuro comprometía la existencia de la propia vida humana en la tierra. El acceso de varios poderes a la bomba atómica no dejaba duda de que la tierra se había transformado en relación a la humanidad. Si no cambiaba su modo de actuar, la humanidad no podría seguir viviendo en la tierra. El globo estaba por reventar.

En este momento empezó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta, que se había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora solamente se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la tierra. Esta responsabilidad apareció entonces como obligación ética, pero a la vez como condición de posibilidad de la vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una sola exigencia. Lo útil y lo ético se unieron no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo había separado a los dos.

Pero, en cierto sentido, la bomba atómica parecía aún algo externo a la acción humana cotidiana. Parecía que si se lograra evitar su aplicación por medios que correspondían a la política de los Estados, se podría seguir viviendo como siempre. Sin embargo, la nueva globalización tocaba otra vez a la puerta. Esta vez con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento, que salió a la publicidad en 1972. Los límites del crecimiento expresaron de una manera nueva la redondez de la tierra, su carácter de globo. Otra vez la tierra se hacía más redonda. Sólo que la amenaza provenía esta vez de la acción humana cotidiana, no de ningún instrumento específico que se podría controlar por medios aparentemente externos. Toda la acción humana desde las empresas, los Estados, y la acción de cada uno, estaban involucrados en su quehacer cotidiano. Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Pero esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad y la maximización de las ganancias en los mercados,

estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una sola experiencia.

Siguieron nuevas experiencias de la redondez de la tierra, como por ejemplo la experiencia de límites de crecimiento posible de la población.

Sin embargo, en los años ochenta hubo otra vez un impacto grande cuando apareció la biotecnología. La vida misma había sido transformada en objeto de una nueva acción humana, una vez más de presencia cotidiana. La misma amenaza del globo amenazaba, y volvía a aparecer la exigencia de la responsabilidad por el globo, pero que esta vez surgía directamente a partir del método de las ciencias empíricas. Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método tradicional de la ciencia empírica —el tratamiento de su objeto mediante su parcialización— hizo aparecer una amenaza al globo que va de nuevo a la raíz de la modernidad. Lo que ahora estaba cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados, sino la propia percepción de la cientificidad.

De nuevo aparece la necesidad de la responsabilidad humana frente a la tierra redonda. Pero esta vez se trata de una responsabilidad frente a los efectos del propio método científico.

Esta responsabilidad tiene algo de compulsivo, pese a que no es algo que se da de forma automática. Vivimos más bien un tiempo de rechazo de esta responsabilidad. No obstante, se trata de una responsabilidad frente a la cual no existe neutralidad. Cuando un amigo que va de viaje nos entrega un objeto valioso para guardarlo, podemos rechazar esta responsabilidad aduciendo razones. El amigo, entonces, tiene que buscarse a otro que se lo guarde. Nuestra actitud en este caso no es irresponsable, sino más bien puede ser una expresión de responsabilidad. La responsabilidad por las condiciones de posibilidad, en cambio, no es de este tipo. Somos responsables aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad, no nos la quitamos de encima. Somos entonces irresponsables. Podemos escoger entre responsabilidad e irresponsabilidad, pero no podemos salirnos de la disyuntiva. O nos hacemos responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción.

Evidentemente, nuestra vida se ha globalizado de una manera nueva, como nunca había ocurrido en la historia humana. La humanidad ya no puede vivir sin aceptar esta responsabilidad por el globo. Esto se refleja en la vida de cada uno, en cuanto sabe que vive en una cadena de generaciones. Para que nosotros o nuestros hijos e hijas puedan vivir, hay que aceptar esta responsabilidad. Estamos globalizados, lo queramos o no.

La misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad por el globo, es decir, se trata de una responsabilidad global. La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Eso nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio. El asesinato, ahora empíricamente, deja de ser una salida.

Sin embargo, no es forzoso aceptar esta situación. El suicidio es posible. Se esconde detrás del argumento del cínico. "¿Por qué voy a renunciar? En el tiempo de vida que probablemente todavía tengo, puedo seguir...". Pero si me entiendo como una parte de la humanidad o como sujeto en una cadena de generaciones, no tengo esta salida del cínico. Tengo entonces que asumir la responsabilidad. Lo ético y lo útil se unen y entran en contradicción con el cálculo de utilidad.

2. Mercado y método de las ciencias empíricas

El proceso de globalización del mundo, como lo hemos descrito hasta ahora, es un proceso del mundo real. Si bien esta globalización es creada por la propia acción humana, está presente en la realidad tal como ésta se enfrenta al ser humano, esto es, como condición de la posibilidad de vivir. El ser humano está involucrado en esta realidad porque su vida depende de ella. Si esta realidad se hunde, también el ser humano se hunde. El ser humano vive en una *autopoiesis* con la realidad externa, como la llama Humberto Maturana.

No obstante, tanto la acción mercantil como el método usual de las ciencias empíricas tienen una orientación diferente. Su eficacia consiste precisamente en la abstracción de esta globalización. El mercado y el laboratorio hacen abstracción de la globalidad de la vida humana, pero efectúan su acción. Hacen abstracción de la redondez de la tierra, del hecho de que nuestro planeta es un globo. Sólo por eso pueden desarrollar una acción —sea científica, sea mercantil— que juzga sobre el mundo bajo el único aspecto de su racionalidad medio-fin, entendiendo los medios y los fines como elementos parcializados de una acción por calcular. Por eso, el sujeto de este método científico es un observador —*res cogitans* frente a *res extensa*— y el sujeto de la acción mercantil es un actor reducido al cálculo de las utilidades a partir de fines específicos. En estas teorías de la acción no cabe una finalidad como la condición de la posibilidad de la vida humana.

De ahí que en nuestro lenguaje actual solamente se hable de la globalización de los mercados y de la eficiencia, entendiendo la

eficiencia como una acción medio-fin restringida. El método científico usual se encuadra a la perfección en esta globalización. No proporciona sino conocimientos aprovechables en el ámbito comercial. No puede proporcionar otros conocimientos, porque su propio método no le permite siquiera reconocerlos. Consiste en hacer abstracción de la globalización del mundo real, y por tanto, el conocimiento del mundo globalizado real se le escapa. La teoría de la acción más conocida todavía hoy es la teoría de Max Weber, la cual considera tales conocimientos como "juicios de valor", de los cuales sostiene que la ciencia no los puede y no los debe efectuar. Cuando Weber habla de ética de la responsabilidad, postula la responsabilidad del científico y del hombre del mercado de no dejarse llevar por consideraciones del tipo de las que hicimos acerca de la globalización del mundo real.

Ahora bien, si tanto el mercado como el laboratorio viven de la abstracción de la globalización del mundo real, ¿por qué se habla tanto de la globalización de los mercados?

Hay otro aspecto de la globalización, del cual hasta ahora no he hablado, y que es destacado de manera unilateral por la tesis de la globalización de los mercados. Se trata de la globalización de los mensajes, de los cálculos, de los transportes, y la consiguiente disponibilidad del globo. En este sentido, se habla de la "aldea planetaria". Los mensajes y los cálculos se han hecho prácticamente instantáneos, y desde cualquier lugar del globo se puede alcanzar cualquier otro lugar en menos de un día de tiempo de transporte. El globo ha sido hecho disponible.

Eso ha dado la posibilidad de constituir mercados globales, sobre todo los mercados financieros. Pero también es posible ahora, constituir redes de división social del trabajo planificadas por empresas multinacionales que disponen globalmente. El aprovechamiento de esta globalización de los mensajes ha llevado a una política económica llamada política de globalización. En América Latina se trata de lo que muchas veces se llama la política neoliberal de los ajustes estructurales. Estos son la condición impuesta al mundo para el funcionamiento de esta economía global.

Sin embargo, si partimos de nuestro análisis anterior del proceso de globalización real, podemos volver a insistir en que este proceso de globalización de los mercados se basa en la abstracción de la globalización real. Hace caso omiso de ella, y tiene que hacerlo. La globalización de los mercados arrasa con el mundo globalizado y es incompatible con él. De hecho, se trata más bien de una totalización de los mercados. Un mundo globalizado es sometido de forma global a una acción mercantil de cálculo lineal medio-fin, que hoy se transforma quizás en el peligro mayor para la sobrevivencia humana.

El propio hecho de la posibilidad de mensajes instantáneos no obliga a este tipo de totalización de los mercados, aunque sea la condición sin la cual no sería posible. Son determinados poderes los que imponen esta política, que de ninguna manera está predeterminada por las tecnologías de la comunicación.

3. El método científico y la acción medio-fin en el mercado

Ambos, tanto el método científico como la acción medio-fin, no pueden realizarse sino haciendo abstracción de la globalización a nivel de la realidad. Por consiguiente, hacen abstracción de los riesgos que aparecen a partir de esta globalización. Aunque se hable de la globalización de los mercados, se trata de una abstracción global de la globalización a nivel de la realidad.

Pero al hacer abstracción de eso, los efectos y los riesgos que surgen de la globalización a nivel de la realidad son invisibilizados. Parecen sin importancia y pueden ser borrados con facilidad en nombre de promesas vacías de progreso técnico. En consecuencia, no hay una razón visible para no seguir con el desarrollo técnico, y tampoco para poner en duda su aplicación comercial. La acción medio-fin del mercado y el método científico usual se conjuran. Es la conjura del mercado y el laboratorio.

Aparece el principio: lo que es eficaz, es por eso necesario. Lo que se puede hacer, se debe hacer. Al no reflexionar más allá de la acción medio-fin, no aparecen límites aceptables para la acción. La mística del progreso borra todos los límites. Se transforma en el portador de la eficacia.

La eficacia describe ahora lo que se considera posible, y toda acción tiene que ser llevada al límite de los posible para que todo lo posible sea realizado. Todo ámbito humano es sometido a este pensamiento de la eficacia y del aprovechamiento del conocimiento hasta el límite.

La unión del mercado y el laboratorio se transforma en una fuerza totalizadora que llega a dominar globalmente. Sus directrices aparecen en todos los planos.

El general Massis, un general francés durante la guerra de Argelia, decía: la tortura es eficaz; por tanto, es necesaria. De lo eficaz se pasa a la afirmación de la necesidad. Sin embargo la eficacia implica pasar al límite. La tortura solamente es eficaz, si lleva al torturado hasta el límite de lo aguantable.

Es como cuando hacemos la prueba de un material. Se lo lleva al límite antes de que se quiebre *(Materialzerreißprobe).*

El problema, no obstante, de este límite, es que no se lo puede conocer *ex ante.* Cuando el material se quiebra se sabe que se ha

pasado el límite, es decir *ex post.* En el caso del material, se sabe entonces hasta dónde se lo puede cargar. El caso del torturador es diferente. Muchas veces pasa el límite. Pero entonces el torturado está muerto.

Pero la eficacia necesita este concepto de límite y llevar la prueba hasta el límite.

Desde el comienzo de la ciencia empírica moderna la imagen del torturador está en su cuna. Hace más de trescientos años, Bacon anunciaba las ciencias de la naturaleza con esta imagen: hay que torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos. Anunciaba las ciencias naturales como vivisección continua. Podría haber dicho lo mismo que el general Massis: la tortura es eficaz; por tanto, es necesaria.

Bacon, sin embargo, pensaba en la tortura de la naturaleza inclusive como paso para realizar el sueño humano. Pero la relación tortura, eficacia y el límite de lo aguantable estaba establecida. Este conjunto revela secretos que el hombre tiene que revelar. Como cálculo de utilidad se halla presente en toda nuestra conciencia moderna, en la ciencia empírica y en nuestras teorías. La vivisección es su principio fundante.

Hace poco, el periódico español *El País* publicó la siguiente noticia: "El Supremo israelí autoriza la tortura contra un prisionero político" (*El País*, 16. XI. 1996, pág. 8).

> Si todavía no lo han hecho, agentes del servicio secreto israelí comenzarán a torturar legalmente a un estudiante palestino, sometiéndolo, entre otros métodos, a violentas descargas como las que hace un año causaron la muerte de un prisionero palestino. Lo harán al amparo pleno de la ley israelí tras la controvertida decisión del Tribunal Supremo del Estado judío que, revocando una decisión anterior, autoriza a los servicios de seguridad interior *(Shin Bet)* a usar "presión física moderada" en el interrogatorio de Mohamed Abdel Aziz Hamdán, acusado de actividades terroristas.

El diario comenta:

> "Presión física moderada" no es sino un eufemismo para la tortura que se practica en Israel, supuestamente la única democracia en Oriente Próximo...

Torturar hasta el límite sin pasarlo, para que se suelte un secreto. Eso es Occidente desde Bacon.

Este mismo principio aparece en el contexto de las relaciones sociales. Lester Thurow, economista del *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), escribe que "los capitalistas americanos declararon a sus obreros la guerra de clases —y la han ganado".

En una entrevista se le preguntó: ¿qué ocurrirá según su opinión con la economía globalizada moderna?

> Estamos poniendo a prueba el sistema. Hasta dónde pueden caer los salarios, hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema. Yo creo que los seres humanos están retirándose cada vez más...
> Estoy convencido de que los seres humanos normalmente sólo aceptan las necesidades, cuando entran en crisis.

Lo que se pone a prueba no es únicamente el sistema. Son las relaciones humanas mismas. Pero es a la vez la posibilidad de la democracia:

Y un periodista hace la pregunta: "¿Cuánto mercado aguanta la democracia?".

Todo es torturado: la naturaleza, las relaciones humanas, la democracia y el ser humano mismo. Todo, para que suelte sus secretos. Es el cálculo de utilidad el que rige.

El general Humberto Gordon, jefe del CNI chileno, dijo: "La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente" (*El Mercurio,* Santiago de Chile, 4. XII. 1983).

Este es el ministerio de amor de Orwell.

Todo eso es llevado al límite; sin embargo, nos damos cuenta del límite recién en el momento en que lo hemos pasado. Cuando el torturado se muere, sabemos que hemos pasado el límite. Cuando las relaciones humanas ya no resisten, sabemos que hemos pasado el límite de lo aguantable. Cuando la naturaleza es destruida irreversiblemente, sabemos que hemos pasado el límite. Sólo que una vez pasado el límite, no hay vuelta. Sabemos el límite, pero este saber ya no nos sirve. Es inútil. Nadie puede resucitar a los muertos.

Aquí está el problema: pasar el límite es un suicidio colectivo de la humanidad. El cálculo de utilidad los devora a todos.

Resulta, pues, que es útil oponerse al cálculo de la utilidad. La responsabilidad es útil al oponerse a esta totalización del cálculo de la utilidad. Es útil, y a la vez es una exigencia ética. La ética y la utilidad aparecen ahora en la misma dimensión. Esta dimensión es al mismo tiempo la dimensión de la globalización del mundo real, en la cual el asesinato es un suicidio.

Ernesto Sábato, quien dirigió la comisión sobre los desaparecidos bajo la dictadura militar argentina, escribe en el prólogo al informe *Nunca más:*

> ...en ocasión del secuestro de Aldo Moro, cuando un miembro de los servicios de seguridad le propuso al General Della Chiesa torturar a un detenido que parecía saber mucho, le respondió con palabras memorables: "Italia puede permitirse perder a Aldo Moro. No, en cambio, implantar la tortura" (pág. 7).

Esa es la respuesta. El no torturar es útil, aunque no se obtenga la información que la tortura podría propiciar. Es útil mantener las relaciones sociales vivas, aunque haya menos ganancias. Es útil conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean más bajas. Pero, realizar eso que es útil, es a la vez una exigencia de la ética. La ética es útil, no obstante se encuentra en un conflicto constante con la maximización de la utilidad mediante el cálculo de la utilidad. Lo responsable es basarse en esta ética.

Ahora bien, esta posición tiene un presupuesto básico: el presupuesto del reconocimiento del otro como sujeto más allá de cualquier cálculo de utilidad. Reconocimiento no sólo del otro ser humano, sino también de cualquier ser natural del mundo que nos rodea. Es necesaria una constante relativización del cálculo de utilidad, para asegurar la condición de posibilidad de la vida humana.

La cultura de la seguridad, de la cual hoy se habla tanto, no puede actuar sin una base en este reconocimiento del otro. El miedo es un mal guía. No lleva de ninguna manera automáticamente a la opción de la seguridad. Con mucha más probabilidad lleva al heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad, a la marcha de los Nibelungos.

Tenemos que basarnos en la afirmación del otro más allá del cálculo de la utilidad. Y eso es útil y responsable al mismo tiempo.

4. La cuestión del antropocentrismo

El asesinato es un suicidio. Quien dice eso, afirma el antropocentrismo. Pone al ser humano en el centro de nuestro mundo. Afirma su responsabilidad. La afirma, no la crea. El ser humano es responsable del mundo. Lo es aunque lo niegue. Es la corona de la creación, y él escoge si será la corona de espinas o la corona de flores. Pero no se puede retirar de esta posición central.

El asesinato es un suicidio. El rostro del otro pide: no me mates. Al no matarlo, no se salva solamente al otro. Uno se salva a sí mismo. Y el otro es también la naturaleza. Al no matarla, yo me salvo del suicidio. Me afirmo a mí mismo tanto como afirmo al otro.

Esa es la responsabilidad de la cual nadie se puede apartar. Por eso no es una renuncia al antropocentrismo. No hay otra salida que humanizar la naturaleza. Y tampoco se puede salvar a la naturaleza sacrificando a la humanidad. La lucha por sacrificar a ésta es igualmente destructora. La humanidad no puede hacer abstracción de sí misma, porque entonces tiene también que hacer abstracción de sí misma como ser pensante. Y si lo hace, tampoco puede pensar su autosacrificio en pos de la naturaleza. El ser humano no puede

pensar sino a partir de sí mismo. El que quiere pensar la naturaleza sin ser humano debe —como ya afirmó Marx— hacer abstracción de sí mismo como ser pensante, porque es parte de la humanidad de la cual hace abstracción. Eso significa que el suicida no puede pensar su suicidio, porque al pensarlo se tiene que pensar existente a sí mismo como ser pensante. Pero eso sólo lo puede como ser vivo.

El llamado antropocentrismo occidental no es antropocentrismo sino individuocentrismo, y por eso mercadocentrismo y capitalocentrismo. Renuncia a poner al ser humano en el centro, para entregar el mundo a la autodestrucción por medio de la acción medio-fin totalizada y, por tanto, del cálculo de utilidad. Escoge el suicidio para poder asesinar.

El asesinato es un suicidio. Si eso es cierto, el no asesinar es útil. Sin embargo, no es útil en el sentido de cualquier cálculo de utilidad. Porque el cálculo de utilidad presupone que el asesinato es un medio racional para salvarse del asesino. Quien logra asesinar al otro salva su vida. Quien totaliza el cálculo de utilidad, se entrega a la voluntad de poder y calcula su utilidad como poder. Hace abstracción del hecho de que el asesinato es un suicidio. Por consiguiente, reniega de la globalización creciente del mundo real y totaliza esta abstracción. Por eso no puede siquiera ver la utilidad que tiene establecer los límites del cálculo de utilidad.

Que el asesinato es un suicidio, no es una revelación del mundo actual. Tiene una larga tradición ética. Sólo que en el mundo actual adquiere un carácter empírico de peso que antes no tenía. Ya la tradición judía sostenía que los pecados de los padres persiguen a los hijos hasta futuras generaciones. Con la globalización real del mundo podemos seguir los pasos de los pecados de los padres. Todo se hace más empírico y los plazos se hacen más cortos.

Luego, toda ética tradicional es una ética de lo útil confrontada al cálculo de la utilidad. Es útil conservar la paz. Es útil no explotar al otro. Es útil reconocer a toda la naturaleza en su derecho propio de vivir. Todo eso es bien común, y por tanto útil. Pero es al mismo tiempo una exigencia ética. Porque el cálculo de utilidad va a la guerra, calcula la explotación del otro, calcula la utilidad de destruir la naturaleza. Al ser totalizado destruye no solamente la ética, sino el bien común y la utilidad que tiene la limitación del cálculo de la utilidad. Eso implica la imposibilidad del cálculo de esta utilidad. El intento de calcular de nuevo esta limitación del cálculo de utilidad no lleva sino a actitudes que quieren poner a prueba el bien común, para saber hasta qué límite calculado se lo puede violar. Como este límite jamás puede ser conocido *ex ante,* lleva justo a la totalización del cálculo de utilidad en otros términos: para conocer el límite *ex post,* cuando ya no hay retorno.

Por esta razón, esta utilidad del bien común es ética. Afirma lo útil más allá del cálculo de utilidad, y muchas veces en contra de él.

Esta ética es una ética de la responsabilidad. Si bien en un sentido contrario a los conceptos de Max Weber, quien creó un vocabulario de la perdición *(des Unheils).* El se muestra como un maestro del *newspeech.* Todo lo que defiende la utilidad del bien común, Weber lo declara ética de la convicción *(Gesinnunsgethik)* y, por ende, ética de la irresponsabilidad. La trata como una ética que realiza "valores de por sí", sin responsabilidad alguna. En consecuencia, Weber es quien primero declara el bien común un asunto de utopistas y terroristas, a quien siguió Popper aunque en términos más extremistas. Con ello, Weber declara ética de la responsabilidad a la totalización de la acción medio-fin, a esa irracionalidad de la marcha de los Nibelungos. Para Weber se trató en especial de la paz y de la negativa a la explotación del ser humano. Algo que evidentemente es un problema de responsabilidad —paz y convivencia humana sin explotación—, él lo transformó en irracionalidad e irresponsabilidad. Como eso determinó nuestro diccionario, no podemos siquiera usar la expresión "ética de responsabilidad" sin el constante peligro de malentendidos y ambigüedades.

Weber vio muy bien que una ética sin utilidad es inútil. Y el cálculo de utilidad está en contradicción con la ética. Al totalizar este cálculo de utilidad, declara inútil toda ética. Por tanto, le puede dar un alto valor "de por sí" al advertir contra su aplicación, que sería irresponsable. De esta manera la transforma en un *requiem aeternam deo.*

La respuesta ahora, no es declarar la irracionalidad de la racionalidad medio-fin. De lo que se trata es de percibir por fin la irracionalidad de lo racionalizado por medio de la totalización de la racionalidad medio-fin, para asignarle a esta racionalidad un lugar circunscrito por la responsabilidad por el bien común y su utilidad, que es la utilidad de la paz, de la convivencia humana y del reconocimiento de la naturaleza.

5. Reflexiones sobre el anti-comunismo

Según se dice, Thomas Mann sostenía que la mayor imbecilidad del siglo XX es el anticomunismo. El anticomunismo transforma todos aquellos valores que Max Weber había denunciado como una "ética de la convicción" que amenaza a la responsabilidad, en valores del comunismo. En nombre de la lucha contra el comunismo los destierra de nuestra sociedad. De esta forma, se hace imposible su reivindicación. En efecto, el anticomunismo nos hizo perder la libertad.

La escena central del drama *Galileo Galilei* de Bertolt Brecht, consiste en el interrogatorio en el cual los inquisidores enfrentan a Galileo. Lo hacen en nombre de Aristóteles, que es su fuente de verdad. Concluyen, por tanto, que Galileo está equivocado. Este les pide que vean por el telescopio para conocer lo que ocurría con las lunas del planeta Júpiter. Los inquisidores se niegan a mirar, aduciendo que jamás podría verse algo que no estuviera dicho ya en la física de Aristóteles. De este modo se desautorizó la realidad en nombre de una verdad preconcebida.

El anticomunismo crea una situación como ésta, no obstante lo hace de una manera invertida. De ahí que no tenga una única máxima autoridad de la verdad. En vez de eso, tiene una máxima autoridad de la falsedad. Esta autoridad máxima del anticomunismo no es Aristóteles, sino Marx. Para probar que alguna tesis es falsa, es suficiente comprobar que ya Marx la compartió. Eso paraliza cualquier ciencia crítica. Pero dado que una ciencia deja de serlo si no es crítica, paraliza la ciencia misma. Las autoridades máximas dominan para decirnos donde *no* debemos ir. En el mundo preburgués nos decían donde ir. En el mundo burgués ordenan donde *no* ir. Y el dónde, hacia dónde *no* se debe ir, es cualquier alternativa a la desastrosa sociedad que estamos viviendo. Se habla en nombre de muertos declarados, y resulta que estos muertos ordenan.

Esta es la razón por la que el anticomunismo sea la mayor imbecilidad del siglo XX. Todas las discusiones se empobrecen, pues el control social es férreo alrededor de esta máxima autoridad invertida. Los consensos artificialmente impuestos hacen que la referencia a esta máxima autoridad sea suficiente para volcar las convicciones de tal manera, de *no* ir donde *no* se debe ir.

Y los inquisidores que imponen ahora la autoridad máxima de Marx, también se niegan a mirar la realidad. No usan sus ojos naturales ni los telescopios. Inclusive prohíben su uso. En los principios máximos de sus teorías del mercado está la verdad, y la referencia negativa a Marx guía los pasos para no alejarse jamás del camino correcto de los principios. La realidad se desvaneció, y no es de sorprenderse de que sea destruida a pasos de gigante.

Hoy, se necesita reclamar libertad en contra de la imbecilidad del anticomunismo. Libertad para poder discutir sobre un futuro más allá del capitalismo que amenaza nuestro futuro. Sin embargo, Marx es la no-persona de nuestra sociedad, y como tal la máxima autoridad para indicar los caminos por lo cuales *no* orientarse. De esta forma, es la máxima autoridad del socialismo histórico e igualmente la máxima autoridad del capitalismo salvaje actual. Sólo es posible deshacernos de este tipo de autoridades, reconociendo a Marx como uno de los más importantes pensadores de nuestro tiempo. Sin ese reconocimiento, se lo transforma en una

autoridad ciega. Hace falta una referencia de respeto y no de autoridad, ni directa ni invertida. De otra manera, estamos en las redes de un fantasma y jamás alcanzamos ni libertad ni realidad. Y el grado en el cual se requiere ir más allá del marxismo para poder ir más allá del capitalismo, se tiene que decidir en una discusión libre, y no por órdenes de nuevos inquisidores que reclaman la verdad más allá de cualquier razón.

Esta es la libertad que nos hace falta.

Capítulo V

Exclusión social: ¿un tema teológico?

Jung Mo Sung *

1. Exclusión social

Microprocesadores del tamaño de una tarjeta de crédito con un cuarto de billón de transistores, computadores basados en la optoelectrónica y sensibles al mandato oral, mecanismos de transmisión de informaciones cuya velocidad es medida en trillones de *bits* (la menor medida de información) por segundo, una densa *megarred* global de fibras ópticas, conexiones por satélite, eslabones sin hilos y circuitos de imagen digital que envuelven el planeta:

* Teólogo católico. Profesor del post-grado en Ciencias de la Religión en el Instituto Metodista de Enseñanza Superior, en São Bernardo do Campo, y en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo, Brasil.

éstos son algunos de los aceleradores del movimiento de mutación de nuestra civilización. La alta tecnología y el proceso de globalización de la economía están creando una nueva faz para el mundo.

Al mismo tiempo, la Organización de las Naciones Unidas informa que la población que vive en extrema pobreza llegó en 1995 al billón trescientos millones de personas (de las cuales, dos tercios son mujeres). Una de cada cinco personas en el mundo sufre de "pobreza extenuante" y sobrevive con menos de un dólar diario; más de un billón de personas carecen de servicios básicos; una de cada cien personas es inmigrante o refugiada, y uno de cada cuatro adultos es analfabeta. En un planeta que consume con avidez realidades virtuales, diariamente un quinto de la población no tiene que comer, mientras que ochocientos billones de dólares —equivalentes a la renta de la mitad de la población mundial— son gastados al año en programas militares.

Este enorme contraste es un pequeño retrato de nuestro tiempo. Un tiempo que puede ser caracterizado, para aquellos que todavía no perdieron la capacidad de indignación ética, como una "época de perplejidades" [1].

La novedad de nuestro tiempo no consiste, es claro, en la continuidad de los contrastes sociales ni en su profundización, sino que, como dice Hugo Assmann,

> ...el *hecho mayor* en la coyuntura actual del mundo es ciertamente el imperio pavoroso de la lógica de exclusión y la creciente insensibilidad de muchísimos en relación a ella [2].

La promesa de un mundo rico y sin desigualdades sociales transmitida por el pensamiento liberal a través de su mito del desarrollo [3], presente en sus diversas teorías del desarrollo, se mostró inviable y falaz. Hoy, la ideología dominante, el neoliberalismo, no tiene más la preocupación de presentarse como portadora de soluciones para los problemas sociales de la población como un todo, esto es, no defiende la igualdad como un valor a ser realizado. Como señala Cristovam Buarque,

---

[1] Dreifuss, René A. *A epoca das perplexidades. Mundialização, globalização e planetarização: novos desafios.* Petrópolis, Editora Vozes, 1996.

[2] Assmann, Hugo. "Por una sociedad donde quepan todos", en Duque, José (ed.). *Por una sociedad donde quepan todos* (Cuarta Jornada Teológica de CETELA, 10-13. VII. 1995). San José, CETELA-DEI, 1996, págs. 379-392, aquí pág. 380.

[3] Furtado, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974. Ver también Sung, Jung Mo. *Economía, tema ausente en la teología de la liberación.* San José, DEI, 1994, capítulos IV y V.

> ...mientras el mundo estaba separado físicamente era posible mantener la idea de la igualdad sin practicarla... Cuando el mundo se integra, por los medios de comunicación y de transporte, por la economía y las migraciones que interrelacionan los pueblos, los pobres se aproximan a los ricos físicamente y en deseos de consumo, pero se apartan aún más socialmente; el discurso igualitario se vuelve contradictorio [4].

Por eso se asume de manera explícita la desigualdad social como un valor o como un hecho ineludible, y se desarrolla una cultura de insensibilidad.

La nueva realidad de la exclusión social, o *apartheid social*, introduce una nueva dialéctica en la sociedad. Al lado de la "vieja" dialéctica capital x trabajo, es necesario pensar al mismo tiempo la dicotomía entre los integrados en el mercado y los que están excluidos y los compasivos, los insatisfechos con la actual lógica excluyente [5]. Pero este fenómeno de la exclusión social no es una exclusividad de los países del Tercer y el Cuarto Mundo, sino que también lo hallamos en los países ricos. La diferencia es que en los países pobres hay minorías que viven en bolsones de riqueza en medio de la mayoría pobre, en tanto que en los países ricos los bolsones de pobreza constituyen la parte minoritaria.

2. Papel de la teología

Antes de continuar la reflexión acerca del problema fundamental de la exclusión social, necesitamos considerar rápidamente, dentro de la limitación del espacio de este capítulo, el papel de la teología en la actual situación económica y social. Vamos a abordar esta cuestión a partir de dos preguntas:

a) ¿cabe a la teología y a las iglesias cristianas asumir estas cuestiones macro-económico-sociales?;

---

[4] Buarque, Cristovam. "O pensamento em um mundo Terceiro Mundo", en Bursztyn, Marcel (org.). *Para pensar o desenvolvimento sustentável*. São Paulo, Brasiliense, 1993, págs. 57-80, aquí pág. 70.

[5] J. K. Galbraith, en su libro *A sociedade justa: uma perspectiva humana* (Rio de Janeiro, Campus, 1966), dice: "La vieja dicotomía [capitalista x trabajadores] sobrevive en la psique pública —el residuo de su larga y ardiente historia—. Pero en la economía y en los Estados modernos, la división es bien diferente, y ocurre en todas las naciones económicamente avanzadas. Por un lado, existen ahora los ricos, los confortablemente instalados y los que aspiran a eso y, por otro lado, los económicamente menos afortunados y los pobres, junto con un considerable número que, por preocupación o simpatía social, trata de hablar por ellos o por un mundo más compasivo. Ese es el alineamiento económico y político actual" (pág. 8).

b) si la respuesta es sí, ¿el discurso teológico sobre este tema tiene como destinatario únicamente a las comunidades cristianas y a las personas interesadas en la posición de los cristianos o tiene una relevancia real en el debate que se realiza en el mundo académico y político?

2.1. Religión y política

En cuanto a la primera cuestión, existe ya un número suficiente de libros y artículos que estudian las implicaciones sociales y políticas de la fe cristiana y muestran que no podemos reducirla al ámbito de la esfera personal o interpersonal; ni reducir la reflexión teológica a los problemas intra-eclesiales, como la educación de la fe de los miembros de la comunidad, o a la relación entre la vida comunitaria y las necesarias actividades "seculares" (por ejemplo, la administración de los bienes de la Iglesia).

Sin embargo, esta constatación no agota nuestra pregunta. Esto porque es común que encontremos en grupos cristianos comprometidos en acciones de solidaridad con los excluidos o con la lucha de las mujeres, los indígenas y los negros, la influencia del pensamiento postmoderno con su valorización de lo fragmentario, lo particular y lo cotidiano, en detrimento de un pensamiento capaz de trabajar con el concepto de totalidad social y acciones estratégicas. En la práctica, eso significa la valorización casi exclusiva de los trabajos locales y específicos, desvinculados de proyectos políticos y sociales más amplios. No quiero negar aquí la importancia de los trabajos concretos y locales, sino mostrar que este tipo de trabajos, expresiones de la "opción por los pobres", no implican necesariamente la articulación de la fe con las grandes cuestiones y proyectos sociales.

Además, no es poco común oír en los medios teológicos o pastorales a personas anteriormente comprometidas con la transformación de la sociedad, decir que no debemos pensar más en posibles proyectos alternativos sino sólo en acciones concretas de solidaridad. E inclusive a otros que expresan que debemos asumir la teología como una poesía, sin preocupaciones por la racionalidad o con posibles contribuciones a cambios sociales.

Percibimos, como indica Boaventura S. Santos, que

> ...la dificultad de aceptar o soportar las injusticias y la irracionalidad de la sociedad capitalista dificulta, en vez de facilitar, la posibilidad de pensar una sociedad totalmente distinta y mejor que ésta [6].

---

[6] Santos, Boaventura Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.* São Paulo, Cortez, 1995, pág. 147.

Eso porque

> ...el nuevo contextualismo y particularismo hacen difícil pensar estratégicamente la emancipación. Las luchas locales y las identidades contextuales tienden a privilegiar el pensamiento táctico en detrimento del pensamiento estratégico [7].

Es importante resaltar que la globalización del capital ocurre de manera simultánea con la fijación de la clase obrera y la valorización de las luchas particulares y contextualizadas. La crisis del pensamiento estratégico y emancipatorio no necesariamente significa una crisis de los principios que defienden la dignidad de todos los seres humanos o, en términos teológicos, "la opción por los pobres". Más que una crisis de principios, parece ser una crisis de los sujetos sociales interesados en la aplicación de éstos, lo mismo que de los modelos de sociedad en los que tales principios se pueden traducir.

Además de esta dificultad, existe otra cuestión fundamental planteada por José Comblin en su libro, *Cristianos rumbo al siglo XXI: nueva caminata de liberación*. Según él, la participación de los cristianos y de las iglesias en las luchas para la solución de los problemas sociales que afligen a nuestro pueblo, no supuso una superación plena de la dicotomía entre la religión y la política. En muchos perduró el dualismo entre la doctrina religiosa y la doctrina social, entre la salvación y la promoción/liberación humana:

> ...se profesa que la primera doctrina es fija e inmutable, mientras que la segunda se enriquece con la aparición de nuevas situaciones sociales que originan nuevos desafíos y nuevas respuestas [8].

Un "dualismo en el evangelio al cual no escapa la teología de la liberación" [9].

Por eso, él dice:

> No hay tarea más urgente que unir de nuevo lo que estuvo separado durante tanto tiempo, lo "político" y lo "religioso", lo "social" y lo "místico". Tarea práctica más que teórica, aunque la teoría tenga que contribuir para fundamentar y orientar una práctica eficaz [10].

Al citar este texto de Comblin no queremos decir que concordamos de forma plena con su tesis, ni que no se pueda hacer

---

[7] *Idem.*

[8] Comblin, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo, Paulus, 1996, pág. 98.

[9] *Ibid.*, pág. 97.

[10] *Ibid.*, pág. 105.

objeciones a su crítica un tanto categórica y generalizante acerca de la persistencia del dualismo en la teología de la liberación. Lo que queremos es llamar la atención sobre este problema, a partir de una crítica que proviene de alguien que siempre estuvo dentro, o cuando menos, del lado de la teología de la liberación. O sea, es necesario que percibamos que queda todavía un camino importante por recorrer en la reflexión teológica sobre y a partir de las prácticas, los problemas y los desafíos políticos y económicos; en diálogo con otras ramas del conocimiento que tratan igualmente de estas cuestiones.

En resumen, debemos continuar enfrentando dos desafíos teórico-prácticos: desarrollar un pensamiento estratégico capaz de articular las acciones locales y particulares con un proyecto más amplio y a largo plazo; y perfeccionar nuestro discurso teológico acerca de la relación entre la salvación y la promoción/liberación humana.

2.2. Contribución específica de la teología

Visto esto, pasemos a la segunda pregunta. ¿Cuál es el público blanco de la reflexión teológica? Es claro que en primer lugar están la propia comunidad teológica y las comunidades de fieles (el pueblo cristiano y la jerarquía). Esto es más que obvio. Por lo tanto, la pregunta, en el fondo, es: la teología, ¿tiene o no una contribución relevante y específica que dar al debate sobre las cuestiones económicas y sociales que acontecen fuera del ámbito de las iglesias, esto es, en los ámbitos académico, político y de los movimientos sociales? En otras palabras, ¿existe en el debate acerca de la formulación y la construcción de otro modelo de sociedad algo que cabe específicamente a la teología, de tal modo que si ella no contribuye con su reflexión, todo el conjunto se verá debilitado? ¿O la reflexión teológica sobre los problemas sociales y las posibles alternativas apenas tiene la función de incentivar y "orientar" a los cristianos a participar en esta lucha?

Tengo plena conciencia de que la respuesta a esta pregunta exige mucho más que las pocas líneas de este capítulo [11]. No obstante, a causa de su relevancia, es preciso enfrentarla aun dentro de las limitaciones y posibilidades dadas.

Marx inicia el texto donde aparece la famosa frase "la religión es el opio del pueblo", diciendo: "Para Alemania la crítica de la religión se halla completa en lo esencial, *y la crítica de la religión es la*

---

[11] Traté, en parte, esta cuestión en mi libro ya citado en la nota 3. Ver también Assmann, H.-Hinkelammert, F. *Idolatria do mercado*. Petrópolis, Vozes, 1989.

premisa de toda la crítica" [12]. Es decir, solamente se puede criticar una sociedad sacralizada por la religión en la medida en que se critica esta sacralización; en otras palabras, sin la desacralización del *statu quo* no se puede hacer ninguna crítica. Esta afirmación de Marx continúa siendo válida hoy. El equívoco consiste en creer que con la secularización de las sociedades modernas no existe más el proceso de sacralización o de naturalización de la sociedad y, en nuestro caso, del sistema de mercado.

La secularización no significó el fin de los dioses y de las religiones, pero sí la sustitución de la soberanía de Dios como fundamento de la sociedad y de las promesas escatológicas por la noción de soberanía popular, y más tarde de la racionalidad económica como fundamento de la sociedad y de las promesas del mito del progreso. La utopía o la esperanza escatológica de la Edad Media fue secularizada y transformada en una utópica apertura del horizonte de espectativa a partir del concepto de progreso [13]. El "paraíso" fue desplazado de la trascendencia post-muerte hacia el futuro dentro de la historia, mediado por el progreso tecnológico. Con ello desapareció la noción de límites para la acción humana.

Es esta revolución en la concepción de la historia y de las posibilidades humanas la que lleva, por ejemplo, a Fukuyama a decir que el capitalismo con su

> ...tecnología hace posible la acumulación *ilimitada* de riqueza, y por lo tanto, de la satisfacción de un conjunto siempre creciente de deseos humanos [14].

El pensamiento neoliberal, como vimos arriba, abandonó la idea de que todos pueden y deben participar por igual de esta satisfacción ilimitada de los deseos, sin embargo no abandonó esta posibilidad para los vencedores en la competencia del mercado.

Esta visión mítica acerca de la capacidad del sistema de mercado y de la tecnología de posibilitar la acumulación ilimitada de riqueza que genera la satisfacción de todos los deseos, tiene dos problemas fundamentales. El primero es la negación de los límites de los

---

[12] "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción", en Marx, K.-Engels, F. *Sobre la religión* (Introducción y edición de Hugo Assmann y Reyes Mate). Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979 (2a. ed.), pág. 93 (el énfasis es nuestro).

[13] Ver, por ejemplo, Habermas, J. *Discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, D. Quixote, 1990; Heller, Agnes. *O homem do renascimento*. Lisboa, Presença, 1982; Horkheimer, M. *Origens da filosofia burguesa da história*. Lisboa, Presença, s. f.

[14] Fukuyama, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro, Rocco, 1992, pág. 15 (el énfasis es nuestro).

recursos naturales y del sistema ecológico. Límites que revelan la imposibilidad de la acumulación ilimitada [15].

El segundo es la noción de deseo, reducido ahora a la relación entre el sujeto y el objeto del deseo, y la escasez de bienes como el único obstáculo para la satisfacción de todos los deseos. Cuando Fukuyama asocia la acumulación ilimitada a la satisfacción de un conjunto siempre creciente de deseos humanos, reduce la estructura del deseo humano a la relación entre el sujeto y el objeto de deseo, y percibe la escasez como fruto de la falta de desarrollo técnico y de la realización del sistema capitalista [16]. No obstante, luego él mismo reconoce que el deseo tiene una estructura mimética. Dice, basándose en Hegel, que los hombres, como los animales, tienen necesidades naturales y deseos de objetos externos, como la comida, la bebida y el abrigo, pero que

> ...el hombre difiere fundamentalmente de los animales, porque... desea el deseo de los otros hombres, o sea, quiere ser "reconocido". De manera especial quiere ser reconocido como *ser humano*, esto es, como un ser con cierto valor o dignidad [17].

Ahora bien, si el hombre desea el deseo de los otros hombres, de sus modelos, es decir, si su deseo es mimético, él no puede realizar todos sus deseos mediante la acumulación ilimitada de bienes, aun cuando esta acumulación ilimitada fuese posible.

Esto porque la estructura básica del deseo mimético consiste en que yo deseo un objeto no por el objeto en sí, sino por el hecho de que otro lo desea. Siendo así, el objeto deseado por ambos es siempre escaso en relación a los sujetos de deseo. Y porque es escaso, es que es objeto de deseo. Se origina de este modo una rivalidad entre los dos que desean el mismo objeto. Esta rivalidad o conflicto recibe el nombre moderno de competencia. Competencia que los economistas modernos consideran propulsora del progreso. Además de esto, dado que en la dinámica de la economía capitalista siempre hay novedades que son objetos de deseo, la escasez (siempre en relación a los deseos) es un hecho básico. En consecuencia, la rivalidad y la violencia que de ahí se derivan pasan a ser endémicas, permanentemente presentes.

La contradicción o la insuficiencia en el pensamiento de Fukuyama ocurre porque él trabaja con dos nociones de deseo: el deseo "objetal" y el deseo mimético. Como Fukuyama no quiere renunciar al mito del progreso, separa dos tipos de deseo: el deseo ilimitado

---

[15] El estudio del Club de Roma, *The Limits to the Growth*, 1972, ya mostró estos límites.
[16] Cf. Fukuyama, *op. cit.*, pág. 11.
[17] *Ibid.*, pág. 17.

de objetos, que sería posible satisfacer con la acumulación ilimitada, y el deseo de reconocimiento, que tendría la estructura mimética. Sólo que con esta separación no consigue explicar por qué las personas desean determinados objetos no necesarios para su sobrevivencia, y por qué desean los objetos de un modo ilimitado.

René Girard explicó esta cuestión de una forma más precisa al decir que

> ...una vez que sus deseos primarios están satisfechos, y a veces inclusive antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe qué con exactitud, pues es el ser que él desea, un ser del cual se siente privado y del cual algún otro le parece estar dotado. El sujeto espera que este otro le diga lo que es necesario desear para adquirir este ser. Si el modelo, en apariencia dotado de un ser superior, desea algo, sólo se puede tratar de un objeto capaz de conferir una plenitud de ser todavía más total. No es por medio de palabras, sino de su propio deseo, que el modelo indica al sujeto el objeto sumamente deseable [18].

F. Hayek trabaja mejor esta cuestión y hace del deseo mimético el motor del progreso económico. El dice que por causa de la dinámica del progreso, una de las características de las sociedades modernas es que la mayoría de las cosas que los individuos se esfuerzan por conseguir únicamente pueden ser obtenidas con avances tecnológicos. Los beneficios de los nuevos conocimientos sólo pueden ser extendidos de manera gradual, "aunque la gran mayoría tenga deseos por el objeto que aún sólo es accesible a unos pocos" [19].

Es este deseo de la mayoría de imitar el consumo de la élite, el deseo de también consumir las novedades proporcionadas por el progreso técnico, lo que hace a este mismo progreso marchar en la dirección de la ampliación de la producción de estos bienes para las masas. Por eso él dice:

> En principio, un nuevo bien o nueva mercancía, antes de llegar a ser una *necesidad pública* y formar parte de las necesidades de la vida, "constituye generalmente el capricho de unos pocos escogidos". "Los lujos de hoy son las necesidades de mañana". Más aún: las nuevas cosas o nuevos bienes... llegan a constituir el patrimonio de la mayoría de la gente sólo *porque* durante algún tiempo fueron un lujo de la minoría [20].

---

[18] Girard, René. *A violência e o sagrado.* São Paulo, Paz e Terra-Unesp, 1980, pág. 180.

[19] Hayek, Friedrich. *Los fundamentos de la libertad* (Obras completas, vol. XVIII). Madrid, Unión Ed., 1991, pág. 62 (original inglés: 1959).

[20] *Ibid.*, pág. 64 (el primer énfasis es nuestro).

Hayek sostiene que "los lujos de hoy", esto es los objetos de deseo, "son las necesidades de mañana". En consecuencia, él argumenta que la producción económica debe estar volcada a satisfacer los deseos de la élite, pues éstos serán las futuras necesidades de las masas. Y para la masificación de la producción de estos bienes es necesario el progreso. Acontece aquí un sutil paso del deseo a la necesidad. Esto queda más claro si tenemos en cuenta que por causa del deseo mimético, de la búsqueda del ser en el deseo de tener lo que el modelo (la élite) tiene, ocurre este paso del deseo a la necesidad. Luego, no podemos separar de forma tan radical los objetos de deseo (vistos como superfluos) de los objetos de necesidades (vistos como necesidades básicas), porque, por encima del límite mínimo de la sobrevivencia biológica, las necesidades "sociales" son determinadas por el proceso de imitación del deseo del modelo social (élite).

La necesidad del progreso que genera esta ampliación de la producción proviene del hecho de que "la mayor parte de las cosas que nos esforzamos para conseguir, la queremos porque otros ya la tienen" [21]. Por consiguiente, el deseo mimético es el propulsor del progreso.

> No obstante, toda sociedad progresiva, en cuanto reposa en dicho proceso de aprendizaje e imitación, solamente admite los deseos que éste crea como acicate para posteriores esfuerzos y no garantiza al individuo resultados positivos [22].

El incentivo del deseo mimético por parte de las sociedades capitalistas no es un incentivo abstracto y generalizado. Por el contrario, la sociedad únicamente acepta los deseos que el propio mercado crea como acicate para entrar en la "guerra" del mercado. El mercado es el criterio para los deseos aceptables o no. Más que eso, el mercado pasa a ser el criterio para distinguir las violencias aceptadas como beneficiosas —y por lo tanto no vistas más como violencia sino como competencia o "sacrificios necesarios"— de las violencias que deben ser combatidas de manera violenta. Un ejemplo puede ser la siguiente afirmación de Fukuyama:

> Las guerras desencadenadas por esas ideologías totalitarias fueron también diferentes [de las tiranías anteriores al siglo XX], envolviendo la destrucción en masa de poblaciones civiles y de los recursos económicos —de ahí el término "guerra total"—. Para defenderse de esa amenaza, las democracias liberales fueron llevadas a adoptar estrategias militares como el bombardeo de

---

[21] *Ibid.*, pág. 65.
[22] *Idem.*

Dresde o el de Hiroschima que, en el pasado, habrían sido considerados genocidios [23].

Esto porque, hechos en nombre de las leyes del mercado y de la democracia liberal, los genocidios históricamente comprobados como innecesarios cometidos en Dresde y en Hiroshima no son más genocidios. Sólo son violencias impuras —por lo tanto violencias que deben ser combatidas de forma violenta— las cometidas por sociedades pre-capitalistas o por sociedades comunistas, por cuanto ellas van contra las leyes del mercado. El mercado y su violencia endémica (competencia) fueron trascendentalizados y pasaron a ser vistos como una instancia "superior", trascendental, que posee el monopolio de la violencia pura. Lo que en términos girardianos significa lo sagrado.

Volviendo a la cuestión del deseo en Hayek, la falta de garantía de resultados positivos, o más aún, la imposibilidad de que todos obtengan resultados positivos, es una consecuencia lógica de la estructura del deseo mimético y de la propia dinámica de la economía moderna. Esto significa que siempre habrá personas insatisfechas en la dinámica del deseo mimético. Hayek reconoce esto y afirma que la sociedad capitalista

> ...desprecia los sufrimientos que comportan deseos insatisfechos despertados por el ejemplo del otro. Parece cruel, porque incrementa el deseo de todos en proporción al incremento de dones que tan sólo benefician a unos cuantos. Ahora bien, para que una sociedad continúe progresando es inevitable que algunos dirijan y sean seguidos por el resto [24].

Algunos podrían preguntar: ¿por qué mantenerse en esa dinámica del progreso-deseo-mimético, si el resultado inevitable será la frustración de muchos? La respuesta dada por Hayek debe ser comprendida dentro del mito del progreso de la modernidad. Dentro de la ilusión de que el progreso tecnológico nos llevará al "paraíso terrestre". Dice él:

> Las aspiraciones de la gran masa del mundo sólo pueden ser satisfechas mediante un rápido progreso material. En el presente estado de ánimo, la frustración de las esperanzas de las masas conduciría a graves conflictos internacionales e inclusive a la guerra. La paz del mundo, y con ella la misma civilización, depende de un progreso continuo a un ritmo rápido. De ahí que no sólo somos criaturas del progreso, sino también sus cautivos. Aunque lo deseáramos, no podríamos dar la espalda al camino y

---

[23] Fukuyama, *op. cit.*, pág. 32.
[24] Hayek, *op. cit.*, pág. 65.

disfrutar ociosamente de lo que hemos conseguido. Nuestra tarea ha de ser continuar dirigiendo, caminar al frente por la ruta que tantos otros, depertados por nosotros, tratan de seguir [25].

Tenemos aquí un discurso místico, en el sentido literal del término. La élite del capitalismo mundial se erigió en profeta guía de la humanidad en dirección a la Tierra Prometida. Es una tarea muy ardua, que ellos mismos no gustarían ejecutar. Sin embargo, al igual que los verdaderos profetas, se sienten "cautivos" de esta misión; ellos no se sienten con fuerza para dar la espalda al sufrimiento del pueblo y "disfrutar ociosamente" de lo que ya consiguieron. Es como si la fuerza misteriosa de Dios estuviese ardiendo en sus pechos y los llevase al frente en la misión de guiar al resto del mundo con sus ejemplos rumbo al progreso, al "paraíso". Es claro que por la propia lógica de la competencia, de la "sobrevivencia del más fuerte", muchos —los "débiles"— serán excluidos del mercado, sacrificados en el camino. Pero dicen que son los sacrificios necesarios para el progreso.

Estas ideas son una muestra de cómo el desencantamiento del mundo, la secularización y la racionalización del mundo, no significó el fin de la religión con su noción de trascendencia, sino la sustitución de un tipo de mitos por otro. Como apunta Hinkelammert,

> ...la secularización de los misterios cristianos no cambió el hecho de la existencia de ese espacio mítico. Las estructuras sociales continúan siendo proyectadas al infinito; y continúan derivando de esa proyección al infinito normas y comportamientos frente a tales estructuras [26].

En este mismo sentido, Hugo Assmann señala que

> ...la modernidad seculariza y desacraliza las cosas, descentrándolas y dispersándolas (pluralismo, ciencias específicas, subjetividad, libertades individuales, interés propio, iniciativa privada); y las re-teologiza en otro nivel, en el cual aparece lo que Marx denominó "perversas infinitudes" (mercado irrestricto, auto-acumulación del capital, cientificismo-idolatría del mercado, idolatría de la ciencia) [27].

---

[25] *Ibid.*, pág. 72.

[26] Hinkelammert, Franz. *As armas ideológicas da morte.* São Paulo, Paulinas, 1983, pág. 279 (edición castellana: *Las armas ideológicas de la muerte.* San José, DEI, 1981 (2a. ed., revisada y ampliada).

[27] Assmann, Hugo. "Notas sobre o diálogo com cientistas e pesquisadores", en Anjos, Marcio Fabri dos (org.). *Inculturação: desafios hoje.* Petrópolis-São Paulo, Vozes-SOTER, 1994, págs. 139-156, aquí pág. 141.

Esta trascendentalización del mercado mantiene la "civilidad" en las relaciones de mercado, que está fundada básicamente en la violencia (competencia de todos contra todos), y mantiene asimismo una cierta "armonía" en la sociedad a pesar de todas las violencias que se cometen contra los "incompetentes", al justificar todos los sacrificios de vidas humanas como exigencias necesarias de las leyes del mercado. Y esta trascendentalización de la violencia del mercado nos recuerda la noción de religión de René Girard.

Para él, el pensamiento moderno no logró comprender la religión en su esencia. Las teorías modernas no consiguen ver la función social de la institución religión, pese a su presencia por tanto tiempo en la historia de la humanidad. Apenas ven en ella reflejos de su alienación o patología. Para Girard, lo religioso está lejos de ser una mera alienación o algo "inútil", porque

> ...deshumaniza la violencia, substrae al hombre a su violencia a fin de protegerlo de ella, transformándola en una amenaza trascendente y siempre presente, que exige ser apaciguada tanto por medio de ritos apropiados cuanto de una conducta modesta y prudente... Pensar religiosamente es pensar el destino de la ciudad en función de esta violencia que domina al hombre de modo todavía más implacable por el hecho de juzgarse él capaz de dominarla. Es por lo tanto, considerar esta violencia como algo sobrehumano para mantenerla a distancia y renunciar a ella [28].

Por eso Girard afirma que ninguna sociedad puede sobrevivir a la espiral de la violencia recíproca incontenida que se sigue de las rivalidades que nacen de la estructura mimética del deseo, sin mecanismos religiosos que trascendentalizan la violencia y crean una "violencia pura y purificadora" que purifica la sociedad de las violencias impuras que pueden amenazar su sobrevivencia.

En otras palabras, el mercado trascendentalizado confiere a la violencia ejercida en nombre de las leyes del mercado una pureza que la hace ser percibida como algo positivo y creador. Esta trascendentalización del mercado y el sacrificialismo que de ella se sigue, ha sido criticada por diversos teólogos de la liberación bajo la crítica de la idolatría del mercado [29].

En este sentido podemos afirmar que la secularización del mundo moderno no significó el fin de las religiones, sino el surgimiento de un nuevo tipo de religión: la religión económica. Este raciocinio va en la dirección de la aseveración de Girard de que "no

---

[28] Girard, *op. cit.*, págs. 167s.

[29] Ver, por ejemplo, Assmann-Hinkelammert, *op. cit.*; Hinkelammert, Franz. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*. San José, DEI, 1991; Assmann, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo, Paulus, 1994; Sung, *op. cit.*; Sung, Jung Mo. *Neoliberalismo y pobreza. Una economía sin corazón*. San José, DEI, 1993.

hay sociedad sin religión porque sin religión ninguna sociedad sería posible" [30].

Esta forma de concebir la "secularización" de la sociedad occidental no resuelve por sí sola la cuestión de la contribución de la teología en la formulación y realización de un proyecto alternativo de sociedad. La tarea de discernir las religiones y las nociones concretas de lo sagrado y la trascendencia y, en nuestro caso, la crítica a la trascendentalización del mercado y sus mecanismos sacrificiales, podría ser hecha por otras teorías sociales o filosofías sin la participación de la teología. Aunque es muy raro, vemos teóricos del área de las ciencias sociales, la economía o la filosofía política, desarrollar de un modo más sistemático intuiciones cada vez más frecuentes que van en esta dirección [31]. Es común leer términos como "fundamentalismo", "dogmatismo", "teología del *laissez-faire*" y otras expresiones teológicas en diversos autores que critican el neoliberalismo y la modernidad capitalista. Boaventura Souza Santos, por ejemplo, expresa:

> Cuando lo deseable era imposible fue entregado a Dios; cuando lo deseable se volvió posible fue entregado a la ciencia; hoy, que mucho de lo posible es indeseable y algo de lo imposible es deseable, tenemos que partir al medio tanto a Dios como a la ciencia... Lo que distingue a la teoría crítica postmoderna es que para ella las necesidades radicales no son deducibles de un mero ejercicio filosófico, por más radical que éste sea; emergen antes de la imaginación social y estética de que son capaces las prácticas emancipatorias concretas. El re-encantamiento del mundo presupone la inserción creativa de la novedad utópica en lo que nos está más próximo [32].

En verdad, la modernidad acreditó que todo lo deseable era posible y entregó a la ciencia y al mercado la realización de estos deseos, y en nombre de esta creencia exigió sacrificios de vidas humanas. Hecha esta pequeña corrección, concordamos plenamente en que hoy percibimos con mucha más claridad que "mucho de lo posible es indeseable y algo de lo imposible es deseable", y que esto nos plantea de nuevo el problema de Dios [33]. No un dios que no trascienda las instituciones y leyes del mundo, sino un Dios que está más allá del mundo, que no se identifica con sus injusticias y

---

[30] Girard, *op. cit.*, pág. 268.
[31] Ver, por ejemplo, Sung, Jung Mo. "Fundamentalismo econômico", en *Estudos de Religião* (São Bernardo do Campo, São Paulo) No. 11 (Dez. 1995), págs. 101-108.
[32] Santos, *op. cit.*, pág. 106.
[33] Sobre la importante cuestión de la ilusión de la factibilidad histórica de conceptos trascendentales y la esperanza a partir de su crítica, ver Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.

exigencias sacrificiales, y que es no un objeto de certeza, sino de esperanza. Reconocer los límites de la razón y de la acción humanas nos lleva a la esperanza en Dios, pero también a la difícil tarea de discernir entre las diversas imágenes posibles de Dios que estarán en la base de la imaginación social y estética de que habla Santos. Y esto es una tarea teológica.

Sé que existen otras diversas cuestiones que pueden y deben ser abordadas en este debate, sin embargo no tengo la pretensión de agotar el asunto, mucho menos en este pequeño capítulo. Por eso volvemos al problema de la exclusión social y la creciente insensibilidad frente a ésta.

3. Desempleo estructural y exclusión

El objetivo central de este capítulo no es analizar la realidad y la lógica de la exclusión, sino debatir el papel y la contribución de la teología frente a esto. Por ende, el análisis un poco más concreto que haremos enseguida del problema de la exclusión social no tiene un carácter exhaustivo, sino la finalidad de servir de instrumento para nuestro objetivo principal.

Un primer hecho que debemos tener claro es que la exclusión social no es una exclusividad de los países del Tercer Mundo. Si tomamos como ejemplo el continente americano, percibimos a primera vista dos bloques bien distintos: Estados Unidos (EE. UU.) y Canadá, y América Latina. No obstante, en ambos bloques encontramos algunas situaciones semejantes. Entre éstas, la que más se destaca es la gran concentración de la riqueza [34] y el contraste que se está dando entre los bolsones de riqueza en medio de un mar de pobreza (en los países de América Latina) y entre bolsones de pobreza en medio de la riqueza (EE. UU. y Canadá).

El hecho nuevo de este contraste social, que de una forma u otra siempre existió en nuestro continente, es la separación que se da entre estos dos grupos sociales. Antes había vasos comunicantes entre los sectores ricos y pobres de la población, fuera en términos geográficos, fuera en términos económicos. Hoy, la separación se hace visible por los muros de condominios cerrados, clubes y locales privados y otros mecanismos; y, de un modo menos visible, por la desaparición o disminución de las relaciones económicas entre estos dos sectores.

Un número cada vez mayor de personas en los EE. UU. y la mayoría de la población en América Latina, están siendo excluidos

[34] La riqueza se volvió tan concentrada, que 358 billonarios de todo el mundo controlan bienes superiores a la suma de la renta nacional de países que contienen el 45% de la población mundial.

del mercado; esto es, de los frutos del desarrollo y, lo peor, de las condiciones de una vida digna, y hasta de la propia posibilidad de sobrevivencia. Estar excluido del mercado no significa, sin embargo, estar excluido de la sociedad y del alcance de los medios de comunicación social que socializan los mismos deseos de consumo. Tenemos así la trágica situación de que los pobres, jóvenes y adultos son estimulados a desear el consumo de bienes sofisticados y superfluos, al mismo tiempo que les es negada la posibilidad de acceso a la satisfacción de las necesidades básicas para su sobrevivencia digna.

Una de las causas fundamentales de ese proceso de exclusión es, sin duda alguna, el desempleo estructural que alcanza al continente y a casi todo el mundo. El desempleo actual es llamado estructural porque no es una situación coyuntural, fruto de una recesión económica que pasaría o sería suavizada con el crecimiento económico. Por el contrario, las grandes empresas están aumentando sus ganancias y sus acciones se valorizan en la bolsa de valores justamente porque están despidiendo funcionarios. Los países ricos que componen la OCDE ya cuentan con casi cuarenta millones de trabajadores desempleados.

Este desempleo estructural es uno de los frutos del actual modelo de globalización de la economía, de la revolución tecnológica y de la "financierización" de la riqueza. Esos dos factores están generando una economía mundial tal que, según Peter Drucker,

> ...en la economía industrial, la producción dejó de estar "conectada" al empleo, y los movimientos de capital, y no el comercio (sea de bienes, sea de servicios), se convirtieron en la fuerza impulsadora de la economía mundial [35].

Este proceso puede ser visto como la coronación de un proceso de inversión ya descrito por Max Weber en su famoso libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo:*

> .. [en el capitalismo] el hombre es dominado por la producción de dinero, por la adquisición considerada como la finalidad última de su vida. La adquisición económica no está subordinada más al hombre como medio de satisfacer sus necesidades materiales. Esta inversión de lo que podríamos llamar relación natural, tan irracional desde un punto de vista ingenuo, es evidentemente un principio orientador del capitalismo [36].

---

[35] Drucker, Peter. "As mudanças na economia mundial", en *Política Externa* (São Paulo, Paz e Terra) No. 3 (Dez. 1992), pág. 17 (original inglés: 1986). Este autor es considerado el "gurú de los gurús" en la administración de empresas.
[36] Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* São Paulo, Liv. Pioneira, 1983 (3a. ed.), pág. 33.

En las sociedades pre-modernas el hombre trabajaba para vivir. En las sociedades capitalistas las personas pasaron a vivir para acumular riquezas. Ahora, con la globalización de la economía, la revolución tecnológica y las nuevas formas de administrar la producción que incrementaron en mucho la productividad, los programas de reducción de empleo generan más ganancias para las empresas y rentas para los accionistas y los ejecutivos. Más aún, el sistema financiero, que debía estar conectado y al servicio del sistema productivo, se hizo mayor, más importante, y en gran parte desconectado de la producción. La riqueza está "financierizada", y en gran medida es "ficticia"; hoy ella no está más compuesta básicamente de bienes tangibles, sino de números que parpadean en las pantallas de computadores. El problema es que criticar está lógica como irracional, es considerado por el propio Weber como "un punto de vista ingenuo", él que tanto criticó la introducción de valores en la ciencia.

Michel Albert, un importante empresario francés y presidente del Centro de Estudios Prospectivos y de Informaciones Internacionales de París, al criticar el actual modelo de capitalismo, escribió:

> ¿Lucro para qué? Nunca haga esta pregunta, porque usted será inmediatamente expulsado del santuario por haber puesto en duda el artículo primero del nuevo credo: *la finalidad del lucro es el lucro*. En este punto, no se transige [37].

El problema es que este deseo, esta búsqueda ilimitada de riqueza por la riqueza produce dos efectos-no-intencionales muy serios. El primero es la amenaza al sistema ecológico. La voracidad de más ganancias acaba por destruir el sistema ecológico, cuya formación llevó billones de años y que posibilita nuestra vida humana. Además de eso, produce la grave crisis social que vemos en nuestros países. No sólo la pobreza y los contrastes sociales, sino también la violencia desenfrenada y el creciente consumo y tráfico de drogas.

Debemos añadir todavía otros dos importantes datos para que comprendamos mejor la dramaticidad de la realidad latinoamericana. El primero es el hecho de que es muy diferente ser desempleado o pobre en los países ricos, donde existen programas sociales que funcionan, a vivir esta situación en países que están cortando de forma drástica los pocos e ineficientes programas sociales existentes en nombre de programas de ajuste económico de inspiración neoliberal.

---

[37] Albert, Michel. *Capitalismo x capitalismo*. São Paulo, Fundação Fides-Loyola, 1992, pág. 239.

El segundo es que en casi todos los países latinoamericanos encontramos lo que podríamos llamar "tiempos y espacios distintos yuxtapuestos". En un mismo país existen grupos sociales que viven en tiempos históricos distintos. Algunos viven aún en una cultura pre-moderna, usando técnicas de producción de la época de la revolución agrícola, y sin acceso a la educación formal de las sociedades urbanas industrializadas. Otros pertenecen a la segunda revolución tecnológica, a la era industrial fordista; y un tercer grupo vive una cultura post-moderna, con acceso a las tecnologías de última generación. Este desencuentro de tiempo significa un grave problema económico. Muchos desean trabajar, pero no son aptos para las pocas vacantes que existen en las empresas que se modernizan con la presión del mercado.

Junto con este desencuentro tenemos el grave problema del "distanciamiento espacial-cultural". Los miembros de la élite de nuestros países se sienten más próximos e identificados con la élite de los países ricos que con la gran mayoría de nuestra población pobre. De cierto modo podríamos decir que nuestras élites y las clases medias sienten que pertenecen a la comunidad de los consumidores del mercado mundial, y no a nuestras naciones, a nuestras sociedades nacionales [38]. En una situación así, es mucho más difícil conseguir la adhesión de los sectores de las clases medias y altas a programas y políticas que apuntan a una solución de los problemas sociales de nuestros países.

4. Cultura de insensibilidad

Una sociedad basada en una lógica de exclusión genera y, a su vez, es alimentada por una cultura de insensibilidad. Infelizmente, en nuestra vida cotidiana comprobamos el creciemiento de la insensibilidad frente a los sufrimientos de los otros, en particular los pobres. Ni siquiera los constantes asesinatos de niños que viven en las calles, impactan ya más a nuestras sociedades; a final de cuentas, ellos son pobres.

Esta cultura de la insensibilidad, que raya en el cinismo, no nació ni creció por casualidad. Es fruto de diversos factores históricos y sociales, aparte de otros de orden antropológico. Debido a la limitación del espacio, citaremos apenas algunos de los factores que más nos interesan.

Existe en nuestras sociedades la idea de la inevitabilidad de las desigualdades y la exclusión sociales. Esta tesis recibió un gran

---

[38] Sobre estas cuestiones ver Ortiz, Renato. *Mundialização e cultura.* São Paulo, Brasiliense, 1994 (2a. ed.).

impulso con la caída del bloque comunista. Con la quiebra del modelo alternativo, la tesis de que el capitalismo, con su ideología neoliberal, representa el "fin de la historia" [39], ganó un impulso antes no imaginado. Con la diseminación de la tesis de que no existe ninguna alternativa posible, la actual situación social pasó a ser vista como inevitable.

No sólo inevitable, sino también justa. Crece entre nosotros lo que Galbraith llamó "cultura del contentamiento": la noción de que los "bien" integrados en el mercado "no están haciendo más que recibir su justo merecimiento" y que, por consiguiente,

> ...si la buena fortuna es merecida o si es una recompensa del mérito personal, no hay justificativo plausible para ninguna acción que pueda venir a perjudicarla o inhibirla —que venga a reducir aquello que es o podrá ser usufructuado [40].

La otra cara de la moneda es que los pobres son vistos como culpables de su pobreza y teniendo su justo merecimiento. De este modo, los actuales mecanismos concentradores y excluyentes del mercado son vistos como "encarnaciones" de un juez y de una justicia trascendentales. Esta es una versión secularizada de la teología de la retribución,

> ...una doctrina que es cómoda y tranquilizadora para quien posee grandes bienes en este mundo y al mismo tiempo consigue una resignación con sentido de culpa de los que carecen de bienes [41],

y que fuera tan criticada por Jesús y por los reformadores mediante la teología de la gracia. Para ambientes más eclesiásticos existe la versión religiosa moderna de la teología de la prosperidad.

La desigualdad social pasó a ser vista por la mayoría no sólo como inevitable y justa, sino también beneficiosa [42]. Tenemos aquí la prueba de cómo el neoliberalismo logró convertirse en la ideología hegemónica de nuestro tiempo. Para los neoliberales, que tienen una fe inalterable en la capacidad de la "mano invisible" [43] del

---

[39] Fukuyama, *op. cit.*

[40] Galbraith, John Kenneth. *A cultura do contentamento.* São Paulo, Pioneira, 1992, pág. 12.

[41] Gutiérrez, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó.* Petrópolis, Vozes, 1987, pág. 53.

[42] Ver, por ejemplo, Brunhoff, Suzanne de. *A hora do mercado: crítica do liberalismo.* São Paulo, Ed. Unesp, 1991; Anderson, Perry. "El despliegue del neoliberalismo y sus lecciones para la izquierda", en *Pasos* (San José, DEI) No. 66 (Julio-agosto 1996), págs. 23-30.

[43] El concepto "mano invisible" de Adam Smith proviene del concepto teológico de la providencia divina que, a su vez, puede ser interpretado en el sentido de la teología de la retribución. Creo que valdría la pena profundizar el significado y las implicaciones sociales de estas ligazones.

mercado para resolver los problemas económicos y sociales, la profundización de la exclusión y de las desigualdades sociales es una buena señal. La desigualdad, para ellos, es el motor del progreso económico porque incentiva la competencia entre las personas y es, al mismo tiempo, el resultado de una sociedad basada en la competencia. Además de eso, la crisis social, que siempre es considerada pasajera, sería para ellos una señal de que la economía está yendo por el buen camino de la desregulación y del fin de las intervenciones del Estado en la economía con vistas a metas sociales.

Con base en el equívoco de identificar el crecimiento económico con el desarrollo humano y social, los actuales conductores del proceso económico y cultural proponen la modernización de la economía y de la sociedad como el único camino. Modernizar es entendido en el sentido de reducir los debates y acciones en los campos político y económico en términos de la razón instrumental, esto es, sacar de la pauta de debate todos los valores humanos y sociales, los derechos y deberes de las personas y de las naciones que son anteriores (en el sentido lógico y cronológico) al sistema del mercado, y reducir todo a una cuestión de eficacia en la relación entre los medios escasos y el fin económico de acumulación ilimitada de riqueza [44].

Por eso, el ex-ministro de economía del Brasil y ardoroso defensor del neoliberalismo, Roberto Campos, sostiene que la modernización, el único camino viable para América Latina, "presupone una *mística cruel* de la realización y del culto de la eficiencia" [45].

El habla de la "mística cruel", una expresión difícil de entender para quien no comparta esta mística neoliberal. ¿Cómo puede ser cruel una mística? ¿Y cómo una mística cruel puede ser algo bueno? La mística, como indica Leonardo Boff, es "el motor secreto de todo el compromiso, aquel entusiasmo que anima permanentemente al militante" [46]. Es la fuerza que nos ayuda en el camino hacia el bien, que nos hace superar las tentaciones del pecado. ¿Y cuál es el principal pecado para los neoliberales?

Para ellos, la causa fundamental y originante de los males económicos y sociales, es decir, el pecado original en términos religiosos, es la "pretensión de conocimiento" [47] de los economistas

---

[44] Sobre la irracionalidad de esta razón contemporánea, ver Hinkelammert, Franz. *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto.* San José, DEI, 1996.

[45] Campos, Roberto. *Além do cotidiano.* Rio de Janeiro, Record, 1985 (2a. ed.).

[46] Boff, Leonardo. "Alimentar nossa mística", en *Cadernos Fé & Política* (Petrópolis) No. 9 (1993), págs. 7-25, aquí pág. 19.

[47] Hayek, Friedrich A. von. "A pretensão do conhecimento", en *Humanidades* (Brasília, UnB) No. 5 (Out.-dez. 1983), págs. 47-54. Esta es la conferencia dada por Hayek con ocasión del recibimiento del Premio Nobel de Economía en 1974.

en relación al mercado, la cual se encuentra en la base de todas las intervenciones del Estado y de los movimientos sociales. Según Hayek y sus seguidores, la imposibilidad de conocer el mercado tiene como consecuencia la imposibilidad de buscar consciente e intencionalmente la solución de los problemas económicos y sociales. O sea, los seres humanos debemos abandonar el deseo de construir una sociedad mejor. Porque siempre que tenemos esta buena intención de hacer el bien, terminamos interviniendo en el mercado por medio del Estado o de acciones civiles en la tentativa de disminuir el desempleo y la desigualdad social. Y, según sus dogmas, toda intervención en el mercado tiene como resultado la disminución de la eficacia y la consecuente crisis económica y social.

El único camino que nos queda es, según ellos, tener fe en la "mano invisible" del mercado y ver los sufrimientos de los desempleados y de los excluidos como "sacrificios necesarios" exigidos por las leyes del mercado. Es por eso que esta mística, que nos debe ayudar a superar "la tentación de hacer el bien", tiene la apariencia de "cruel". Esta mística cruel, como toda mística, es el "motor secreto de todo compromiso" y por ello se expresa en el culto, no al Dios de la misericordia y de la Vida, sino a la eficiencia en el y del mercado.

La "tentación de hacer el bien" es también el título de un romance de P. Drucker [48]. En este libro, el obispo O'Malley expresa:

> "Benditos sean los humildes", dicen los evangelios. Pero, sabe, Tom [sacerdote, su secretario], nunca vi a los humildes hacer una contribución o realizar alguna cosa. Los realizadores son siempre personas que se tienen en cuenta lo suficiente para imponer altas exigencias sobre sí mismos, gente altamente ambiciosa. Ese es un enigma teológico del que desistí hace mucho tiempo [49].

Después de esa teología bien compatible con la lógica del sistema de mercado, el obispo recomienda a su secretario que ayude al rector de la Universidad Católica, el sacerdote Heinz Zimmerman, el personaje principal del libro, diciéndole que "su única falta fue haber cedido a la tentación de hacer el bien y actuar como cristiano y sacerdote, en vez de actuar como un burócrata" [50]. Drucker ofrece la receta de cómo ser un buen cristiano y sacerdote: no caer en la tentación de hacer el bien, sino cumplir las leyes del mercado como un buen burócrata.

---

[48] Drucker, Peter F. *A tentação de fazer o bem*. Rio de Janeiro, Rocco, 1986.
[49] *Ibid.*, págs. 52s.
[50] *Ibid.*, pág. 136.

5. La buena nueva de un Dios que es amor

Frente a un mundo que vive la "idolatría del mercado"[51], que busca la justicia y la salvación en el cumplimiento de las leyes del mercado, ¿cuál debe ser la misión de las iglesias cristianas? ¿Cuál debe ser la "buena nueva" que debemos anunciar al mundo para mantenernos fieles al evangelio? ¿Cuáles son las contribuciones que la teología y las iglesias deber dar al proceso de formulación y construcción de modelos alternativos? Algunas ideas ya fueron desarrolladas en el transcurso de este capítulo. Queremos ahora enlistar algunas otras, más en un intento de provocar y estimular el debate que de cerrar el asunto.

Primero, no obstante, es preciso aclarar que la crítica a la idolatría del mercado no implica una crítica al mercado como tal, sino a su sacralización, a la absolutización de sus leyes. Visto esto, debemos desenmascarar el pecado de la idolatría. Desvelar el espíritu de adoración al ídolo —obra de acciones e interrelaciones humanas y sociales elevado a la categoría de dios— que exige continuamente sacrificios de vidas humanas en nombre de la acumulación de riquezas y del consumo sin fin. Mostrar que la raíz de todos los males económicos y sociales no es nuestra lucha para vivir en una sociedad más justa y humana, sino, como nos enseña el apóstol Pablo: "la raíz de todos los males es el amor al dinero" (1Tm. 6,10).

El concepto idolatría es un concepto teológico que es utilizado por diversos teóricos (como Fromm y Horkheimer) para intentar dar cuenta de este fenómeno aparentemente contradictorio en el mundo moderno: la devoción, las promesas y los sacrificios de vidas humanas en un mundo que se dice secularizado. Sin embargo, por ser un concepto que proviene de la tradición bíblica y de la teología, los sociólogos y economistas pueden sentir dificultad en usarlo. Pues este concepto puede presuponer la existencia de un Dios verdadero, o por lo menos de una trascendencia "real" o conceptual más allá de todo límite humano. No obstante, este concepto tiene la ventaja de mostrar el proceso de absolutización, de sacralización, de una institución humana que exige sacrificios de vidas humanas a cambio de promesas redentoras.

El concepto de "sacralización" de la sociedad, que Durkheim mostró en el sistema totémico y que podría muy bien ser aprovechado para analizar el llamado "fundamentalismo económico" o "dogmas neoliberales", tiene, por un lado, la ventaja de no

---

[51] Ver por ejemplo, Assmann-Hinkelammert, *op. cit.;* Hinkelammert, *Sacrificios..., op. cit.;* Assmann, *Crítica..., op. cit.;* Sung, *Economía..., op. cit.;* Sung, *Neoliberalismo..., op. cit.*

presuponer una divinidad o trascendencia verdadera, y por otro lado, la desventaja de no invocar la noción de sacrificios de vidas humanas. En mi opinión, el concepto de idolatría presupone el de sacralización de un sistema social, y va más allá al explicitar la lógica sacrificial que subyace al proceso de sacralización de obras e instituciones humanas. En ese sentido, la crítica a la idolatría del mercado es una contribución fundamental de la teología al actual debate en torno al neoliberalismo.

Visto esto, debemos restablecer una verdad simple e irrefutable: la economía debe existir en función de la vida de todas las personas, y no las personas en función de las leyes económicas basadas en el objetivo de la acumulación de riquezas. En otras palabras, debemos explicitar la diferencia entre una economía volcada hacia la acumulación de riqueza, y una economía organizada para la superación de la pobreza y posibilitar una vida digna y buena para toda la población. Esta es una de las maneras más importantes de traducir en el lenguaje de hoy la enseñanza de Jesús: "El sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Mc. 2,27).

El pueblo pobre de América, los excluidos de nuestras sociedades, no tienen únicamente hambre de pan, sino también mucha hambre de su humanidad negada, y de Dios. Hambre del Dios que no excluye a nadie (cf. Hch. 10,35; Rm. 2,11), y que está en medio de los seres humanos "para que todos tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn. 10,10). Para que esa buena nueva pueda dar frutos en nuestra sociedad debemos enfrentar uno de los problemas fundamentales de ésta, y que es una tarea básicamente teológica de las iglesias: la crítica a la teología de la retribución en la versión de la "cultura del contentamiento" y de la teología de la prosperidad. Pues ella sacraliza la injusticia "del mundo" al "revelar" un dios (ídolo) que legitima la cultura de la insensibilidad y culpabiliza a las víctimas de los mecanismos de exclusión de nuestra sociedad. Para ello es preciso contraponer la teología de la gracia. Mostrar que Dios no se halla detrás de los sufrimientos y de las injusticias, ni provee las riquezas de las minorías. Anunciar que no se puede usar en vano el nombre de Dios para justificar las injusticias y el cinismo; porque Dios no nos salva por merecimiento, sino por la gracia. Y si queremos vivir conforme esta gracia del Señor, necesitamos reconocer, en la gratuidad, más allá de la lógica del mercado, el derecho de todas las personas de tener la posibilidad real de una vida buena y digna. En otras palabras, es recuperar el valor de la solidaridad y de la igualdad.

En términos sociológicos, estamos hablando de una sociedad donde quepan todos. Un mundo donde quepan muchos mundos, donde los diferentes, "los judíos y los gentiles", aprendan a respetar las diferencias y el igual derecho de todos a tener una vida digna.

Esta sociedad será, sin duda, una sociedad que tiene en el mercado un importante componente de la economía. Pero, con certeza, no será un mercado sacralizado ni omnipotente. Deberá haber asimismo mecanismos estatales y sociales democráticos de control y complementación de los mecanismos de mercado para que los derechos básicos de todas las personas sean respetados y el sistema ecológico preservado.

Luchar por una sociedad donde quepan todos significa no tener un proyecto político-económico *a priori*, sino hacer de este principio un criterio de discernimiento entre diversos proyectos globales o parciales posibles. En términos más inmediatos, significa luchar por la creación de más empleos y otros mecanismos económicos de generación de renta para los sectores excluidos de la sociedad. Lo que implica dos frentes de lucha.

La primera lucha es la lucha política por la reforma del Estado, para que éste recupere la voluntad política de resolver los problemas sociales, y recupere igualmente la capacidad económica para programas sociales y la intervención y el direccionamiento de la economía. En esta lucha política no debemos olvidar la decisiva tarea del fortalecimiento de la sociedad civil. Ella debe ser el contrapunto del Estado que combata la tendencia de éste a burocratizarse, corromperse y ponerse al servicio de las élites dominantes.

El segundo frente es la capacitación de los trabajadores, sea para adaptarse a las nuevas técnicas de producción, sea para crear otros tipos de actividades económicas como, por ejemplo, cooperativas o empresas sociales. Esta capacitación debe ser realizada a través del sistema público de educación formal, lo que nos lleva de vuelta al problema del Estado, y a través de procesos de educación popular o "para-formal".

Sin embargo, para que esta lucha consiga la adhesión y el apoyo de una gran mayoría de la población, necesitamos crear o fortalecer las espiritualidades solidarias que se contrapongan a la mística cruel y cínica del neoliberalismo. Una espiritualidad capaz de llevar a las personas a desear no la imitación de los patrones de consumo de la élite del Primer Mundo y la acumulación infinita de bienes, sino el deseo de Jesús: la solidaridad, la vida en comunidad, el perdón y la misericordia frente al error y el sufrimiento de los otros. Sin esta espiritualidad no lograremos enfrentar un desafío básico:

> ...establecer nuevas prioridades para la acción política en función de una nueva concepción del desarrollo, puesto al alcance de todos los pueblos y capaz de preservar el equilibrio ecológico [52].

---

[52] Furtado, Celso. *Brasil: a construção interrompida*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992 (2a. ed.), págs. 76s.

Cambiar el objetivo que orienta la economía, para que deje de buscar la imitación del patrón de consumo de la élite del Primer Mundo que se auto-presenta como el modelo para la humanidad,

> ...para que sea la satisfacción de las necesidades fundamentales del conjunto de la población y la educación concebida como desarrollo de las potencialidades humanas en los planos ético, estético y de la acción solidaria [53].

Porque sin este cambio no es posible la superación de la separación en los países de América Latina. En términos teológicos, este cambio de deseo es la conversión. Una nueva espiritualidad que cambie los deseos, porque cambia de modelo de deseo, es un asunto profundamente teológico.

Estas pocas e insuficientes pistas han sido planteadas no para agotar el asunto, sino para que no nos olvidemos de que debemos "encarnar" la buena nueva de Jesús en las condiciones históricas de hoy. La teología y las iglesias deben asumir esta tarea de pensar y obrar de un modo creativo para que nuestra fe tenga, de hecho, una importancia real en la defensa de la vida de los excluidos.

Para terminar quiero recordar otro dato muy importante. En un mundo globalizado, las soluciones para los problemas no pueden ser pensadas solamente en términos locales y nacionales. Es necesario que haya articulaciones y coordinaciones en términos internacionales. Este es otro punto donde las iglesias cristianas pueden ofrecer un gran servicio a la humanidad. Las iglesias cristianas y los organismos ecuménicos internacionales son de las pocas instituciones que poseen una red al mismo tiempo internacional y local, y están preocupados con la vida de los pobres y de los excluidos de nuestro continente. Nos cabe a nosotros utilizar de mejor forma estas infraestructuras y conexiones, y la sabiduría acumulada en las más diversas corrientes y tradiciones teológicas para que la vida, el "soplo del Espíritu" que habita en todos los seres humanos, el gran don de Dios, sea defendida en su dignidad e integridad.

---

[53] *Ibid.*, pág. 77.



Capítulo VI

Apuntes sobre el tema del sujeto

Hugo Assmann

Empiezo pidiendo comprensión por haberme quedado en meros apuntes, un tanto prolijos y asistemáticos, sobre el tema solicitado, debido a una sobrecarga de otros compromisos en el final de 1996. Si los entrego en esa forma absolutamente precaria es porque sé que puedo contar con diversificado potencial de problematización del asunto de parte de quienes eventualmente me lleguen a leer. La abundante presencia de citas en estas notas se debe de igual modo al propósito de posibilitar reacciones personales de cada lector/lectora.

En el fondo, me limito a un mapeo inconcluso de algunos síntomas de una especie de morbidez en el manejo del discurso sobre el "sujeto histórico": sin visualizar cabalmente los desafíos, se sigue atado a palabras como si tuvieran, por sí solas, un poder mágico. A veces le da a uno la impresión de que la mera expresión "sujeto histórico" puede cumplir funciones catárticas, como

sustituto ficcional de la realidad. Además, como podrán percibir, las más de las veces pareciera que el "sujeto" sólo es visto como contrapolo salvífico frente a las amenazas de un supuesto gran enemigo. Me pregunto hace rato si es posible percibir la complejidad como el corazón de la dialéctica cuando aquella perplejidad siempre nueva, oriunda de un mundo en proceso de cambios aceleradísimos, es vivenciada ante todo como amenaza y, por ende, como implacable urgencia de salvación, y no como sereno encantamiento con los nuevos retos a la inventiva humana.

Una pequeña observación previa: sigo sosteniendo firmemente que el *hecho mayor* del mundo de hoy es la persistencia de lógicas de exclusión y la amplitud de la insensibilidad hacia los excluidos. Y que un mínimo de decencia ética debería mantenernos empeñados en encontrar formas viables para cambiar esa situación. Sospecho, con todo, que conviene hurgar más a fondo en las trabas antropológicas, socioculturales, religiosas e ideológicas que actúan en ese panorama desolador, y no recluirse de manera cómoda en el supuesto desenmascaramiento del gran enemigo que estaría manipulando los mínimos detalles de la economía y del poder político. El afán de ensanchar la solidaridad es una tarea irrenunciable porque tiene relación directa con la sobrevivencia de la especie humana. Pero el compromiso social de un pensamiento no se mide por la intensidad apocalíptica de su discurso. Esta nota previa tiene, por supuesto, una intención preventiva contra lo que muchos ya hemos visto muy de cerca: el patrullaje ideológico y el cultivo de la sospecha de traición han sido formas autodefensivas usuales del corporativismo de izquierdas mediocres en América Latina. Cuando menos cabe, tienen lista la acusación de moda: ¡vean, se ha vuelto neoliberal! El asunto que nos ocupa merece mayor seriedad.

1. La peculiaridad del discurso latinoamericano sobre el "sujeto histórico"

Como toque inicial a la pelota, valga un *test* muy sencillo de frecuencia terminógica. Los sistemas de búsqueda de *Internet* nos entregan un número de entradas muy distinto según cuales sean los términos exactos de la demanda hecha. Por ejemplo, mientras redactaba estos apuntes, el sistema Alta Vista estaba dando para sujeto+histórico solamente 7 entradas y para sujeto+de+la+historia unas 10; en tanto que para sujetos+sociales ya subía a 39; para actores+sociales, a más o menos 200; y un número parecido para participación+popular. Después de haberlo hecho en español, repetí el mismo experimento en diversos idiomas utilizando una traducción literal de los términos. En portugués el resultado fue

parecido. En francés, incidencias inferiores de todos. En italiano, inglés y alemán, el término "sujeto" casi no funciona en el registro semántico de corte político. Aunque no lo pueda asegurar, sospecho que constataríamos tendencias semejantes en la bibliografía que sigue fuera de *Internet*.

Una verificación de ese tipo no permite grandes conclusiones. Sirve, no obstante, como advertencia para reconocer la circulación restringida de ciertas terminologías. Es interesante darse cuenta de que quizás no se deba esperar lo fundamental del tema "cambios y actores sociales" allá donde se emplea de forma explícita la expresión "sujeto histórico" o similares. Quien "navega" por algunas de las entradas para "sujeto histórico", "sujeto de la historia" y "teoría del sujeto", descubre pronto que hay sectores bien específicos y caracterizables que sienten una necesidad peculiar del tema revestido con ese lenguaje: son, en primer lugar y nítidamente, los cristianos que apostaron a la "liberación"; vienen enseguida los que viven ahora un drama de horfandad revolucionaria (intelectuales y militantes de izquierda, el nostálgico grupo *Glasnost* de Berlín, etc.). Esos grupos revelan una casi obsesión por la pregunta: ¿quiénes son y dónde están los transformadores de la historia? (entiéndase: en el sentido preciso de superación del capitalismo). Pero existe también una especie de periferia de esos grupos que utiliza el mismo lenguaje de manera más suelta.

Los traductores de textos latinoamericanos al inglés, francés y aun al italiano, tenían alguna dificultad para encontrar términos adecuados al sentido del original (*agents, actors,* etc.), puesto que en sus idiomas (con variedad entre ellos, por supuesto) predominaba un sentido muy diverso de "sujeto" (por ejemplo: *subject* en inglés, *sujet* en francés, *soggetto* en italiano quiere decir por lo general "asunto", "tema" o sencillamente "cosa", aunque también puedan significar, pero con menos frecuencia, sujeto activo). En alemán la cosa se complica todavía un poco más porque *Subjekt* significa, las más de las veces, individuo, pero también algunas veces "asunto", y otras veces sujeto activo. Algunos traductores acabaron importando, desde el castellano o el portugués, a sus respectivos idiomas, un montón de transposiciones literales del término "sujeto" o "sujeto histórico", lo que —perdonada la mala traducción— sirve al menos para poner de manifiesto el fetichismo verbal de los latinoamericanos en este punto.

Antes de proseguir, una *distinción* que considero de cierta relevancia. En el discurso sobre el sujeto, tomado en su circulación amplia, prevalece obviamente la discusión antropológica y filosófica acerca de la subjetividad individual (cf. Ameriks y Sturma; Ibáñez. J.; Navarro, P.; Renault, A.). Muy pronto suelen aparecer, por cierto, las referencias a la contextualización histórica de esa subjetividad, puesto que —como señalaba Ortega y Gasset— "yo

soy yo y mis circunstancias". La sobrecarga mesiánica inyectada en la noción de sujeto, en cuanto encargado de participar, además "conscientemente", en una transformación urgente y profunda de la historia, es una característica añadida que sólo aparece, como tal, en regiones bastante limitadas del discurso sobre el sujeto. Dicho de otra manera, gran parte de los lenguajes sobre el sujeto no se encuentra casi aplastada por esa roca de Sísifo (si cabe la analogía) designada con el binomio "sujeto histórico". A la mayoría de los seres humanos ni siquiera se les ocurre imaginar semejante peso sobre sus espaldas.

Gran parte de los pensadores que elaboraron teorías antropológicas tampoco estuvieron obsesionados por vincular de manera estrecha las actividades cotidianas de los seres humanos con macroproyectos de transformación de la historia. Esa omisión no les impedía, sobre todo en los últimos siglos, echar mano, cada tanto, de la noción de sujeto. Por todo eso, es muy importante tener claro que el discurso sobre el "sujeto histórico", en cuanto directamente vinculado a un propósito de amplia transformación de la historia, no pasa de un lenguaje de circulación bastante restringida. Se trata de un dialecto particular de (algunas) tendencias revolucionarias, en especial de las pretendidas marxistas. Este lenguaje se exarcerbó, de forma bastante atípica, en sectores de las izquierdas latinoamericanas y migró, incluso en razón de predisposiciones inherentes a algunas vertientes de la tradición cristiana, hacia adentro de los sectores cristianos más influenciados por la teología de la liberación. Lo importante es tener presente que el discurso acerca del sujeto tiene una circulación amplia y multifacética, aunque más acentuada en unos idiomas que en otros, mientras que el discurso sobre el "sujeto histórico" forma parte de un campo semántico bastante restringido.

Paso a presentar una pequena muestra, casi al estilo popurrí, de la circulación del discurso sobre el "sujeto", y subrayadamente sobre el "sujeto histórico", entre sectores de la izquierda latinoamericana, destacando las voces cristianas. La intención es señalar aspectos más bien descriptivos del fenómeno.

1.1. Los usos de corte populista

Es honesto recordar que hubo, en particular en los años sesenta, una verdadera inflación del lenguaje sobre "el pueblo, sujeto de la história". Basta una cita para recordar la ambigüedad del fenómeno:

> ...cada uno de los movimientos sociales era al mismo tiempo desarrollista, modernizador, nacionalista, orientado hacia el cambio social y se identificaba como parte del "pueblo". Este era

considerado como el único sujeto de la historia (Garreton, 1996, citando Touraine, 1989).

Cabe, por supuesto, la salvedad de las diferencias por país. El sociólogo francés Alain Touraine se impresionó con la difusión de ese tipo de discurso y vio en él la combinación de elementos fuertemente simbólicos y la alusión a demandas muy concretas (Touraine, 1989). Viene al caso mencionar que un coloquio de 1994, realizado en Cerisy, Francia, mostró la persistencia de Touraine en analizar las peculiaridades del discurso sobre el sujeto, en especial en América Latina, y sus aportes críticos al asunto (Dubet-Wieviorka, 1995). La polisemia y el carácter de comodín del término sujeto, en el lenguaje de los movimientos sociales en América Latina, ha sido objeto de diversos análisis (cf. Cuido-Fernández, 1989).

1.2. Usos/abusos más o menos sueltos

Recogidos de varios contextos, ejemplos como los que siguen son poco más que semantemas fluctuantes, razón por la que ni siquiera vale la pena detallar las referencias contextuales. Por ejemplo, en textos pretendidamente progresistas sobre la educación, la expresión "sujeto histórico" es bastante frecuente. Vale, sí, la pena meditar por qué se siente tanta necesidad de recurrir a tal lenguaje.

> El sujeto histórico del que se trata en esta ponencia es el trabajador minero (M. Gámez, Potosí).
>
> ...[buscar] la democracia integral, que convierta al pueblo en sujeto histórico (Coloquio Teológico Dominico).
>
> Nuestra escuela comprende al ser humano como un sujeto histórico que no vive solo, que forma parte de una cultura (Publicidad de una escuela brasileña).
>
> ...no merece el nombre de educación aquella que no se destina a formar el sujeto histórico, crítico y creativo (Pedro Demo, educador brasileño).
>
> El presente trabajo se estructura a partir de la comprensión del niño como sujeto histórico y social y, por ende, como un ser que se encuentra insertado activamente en el contexto que lo cerca (Texto pedagógico).
>
> ¿Cómo es posible asegurar un futuro emancipado con un sujeto histórico enajenado?—ésta es la cuestión central del pensamiento luxemburguista (Prólogo de un libro sobre Rosa Luxemburgo).

...la mujer como sujeto histórico oprimido (Texto de una Comunidad Eclesial de Base).

...la prensa... renunció a ser sujeto de la historia, para ser un objeto, un instrumento, simple arma en otras manos (Artículo sobre los medios de comunicación).

Más allá de la fiebre de una gran transformación técnica, social y geopolítica, nos encontramos con que no hay sujeto de la historia a oponer al curso de las cosas (El filósofo Jean-Luc Nancy, *Le Monde*, 19. III. 1994).

Etc., etc.

1. 3. Recordando formulaciones altisonantes

Se trata, es probable, de una característica de cualquier autocomplacencia ideológica. Como simulación de "dar voz a los que no tienen voz ni vez", los cristianos aportamos verdaderas perlas: "Pueblo oprimido, señor de la historia" (Assmann, 1972), "La fuerza histórica de los pobres" (Gustavo Gutiérrez), "La fuerza espiritual de los pobres" (Pablo Richard), etc. Confieso que apenas en años recientes comenzó a parecerme de veras raro que nadie jamás me hubiera llamado la atención acerca de la huequedad semántica y los increíbles presupuestos tácitos del título puesto a un libro que edité. Al contrario, a muchos les pareció un hallazgo feliz.

Debo al inolvidable amigo Juan Luis Segundo (en jugosos diálogos), no propiamente una crítica al título señalado, sino a mi hiperbólica construcción teórica, expresada en la introducción a aquel libro. Yo proponía nada menos que una inclusión metodológica, dentro de la reflexión sobre la fe (teología), de tres niveles instrumentales de la praxis supuestamente eficaz:

1. la opción por instrumentos de análisis que no soslayasen la opción por los pobres, sino que la incluyeran de manera explícita;
2. la opción decidida por determinadas tesis políticas que tuviesen como presupuesto la capacidad humana de asumir responsablemente la historia;
3. bajar dicha opción al nivel estratégico-táctico de la "praxis política eficaz", pero llamando explícitamente la atención que

...a nadie le escapa la complejidad de cada uno de los tres niveles involucrados en la reflexión sobre la fe, y es enorme la suma de ingenuidades y riesgos que amenazan a los que osan este camino (Assmann, 1972, 15).

Recuerdo que Juan Luis, el teólogo que tiene páginas muy densas sobre un sabio uso de las energías humanas disponibles, me llamó de modo amigable la atención acerca de la dosis de crueldad oculta en mi frase: "Sólo tiene sentido reflexionar sobre la praxis de liberación cuando se cree en la posibilidad efectiva de esa liberación" (Ibid., 13). (Como notarán mas adelante, cuando se "teologiza" eso, se enmascara una trampa, una especie de vórtice voraz). Le debo también a Juan Luis un respetuoso diálogo crítico, éste sí impreso, en torno a mi sueño de que pudiéramos llegar a un camino unificado de los que se declaraban al lado de los pobres. Decía él:

> ...admitimos, contra Assmann, que "el único proceso revolucionario" no es algo existente, algo ya dado, un dato con el que hay que contar, sino como máximo, un resultado posible de convergencia de fe (Segundo, 1976, 99).

La conciencia de haber perpetrado ese tipo de equivocaciones me ayudó a hacerme más sensible a reincidencias en esquemas simplistas como los que aún subyacen a ciertos manejos del lenguaje sobre el "sujeto histórico". Algo parecido a eso: una sola historia, una sola esperanza, una sola lucha y, algún día, una sola victoria final. Una especie de terrorismo de la linealidad, sin verdadera dialéctica, y sin atención al principio de complejidad que rige cualquier proceso vivo.

2. Cuando el "sujeto histórico" se transforma en trampa teológica

El ejemplo que vamos a mirar más de cerca sirve para ilustrar la exacerbación del discurso sobre el "sujeto histórico" hasta hacerlo transformarse en una especie de trampa teológica inescapable. Se trata de traer a luz determinados presupuestos complicadores inherentes a un cierto "enfoque teológico" de la cuestión del "sujeto histórico". Tomo como ejemplo (podría ser outro) el texto bastante difundido de José María Vigil "¿Qué queda de la opción por los pobres?", ahora también disponible en *Internet*, entre los abundantes materiales electrónicos del nódulo proveedor de la UCA (Universidad Católica) de Managua (bajo la sigla *ReLat*). La trayectoria del autor me merece el mayor aprecio. Su texto bastante largo (hay que leerlo entero) alude, sin duda, a la aflicción espiritual de muchos. Es imposible resumirlo en pocos párrafos. Contiene alrededor de 25 referencias explícitas a la designación "sujeto histórico" en cuanto atribuible a los pobres. Resulta evidente que, para el autor, no se trata de una mera discusión intelectual. Para él, lo que está en juego es una fidelidad, no sólo en en plano de la

sensibilidad humana y de la opción política, sino en el plano de la identidad de la fe cristiana. Eso confiere una gravedad peculiar a las eventuales equivocaciones de sus presupuestos, corto-circuitos y conclusiones discutibles. Creo, además, que la armazón de sus relexiones refleja un modo de pensar bastante difundido.

El respeto al pensamiento del autor exige un montaje bastante largo de citas. Los titulares que, cada tanto, les antepongo son míos y pretenden resaltar algunos marcos semánticos. Entremezclo en el texto unos pocos énfasis entre los signos [...], para que se perciba mejor el tipo de presupuesto con el cual el autor parece estar trabajando.

[¿El pueblo como sujeto histórico?...]

> ...va a ser ahora tan difícil la reconstrucción, porque no hay sujeto en el que apoyarse... ¿Queda en pie alguna utopía?[Enfasis: ¿utopía = proyecto?] ¿Queda la opción por el «pueblo como sujeto»? ¿Queda siquiera la propia "opción por pobre" OP?... ¿Puede el pueblo ser sujeto de su historia? ¿Podrá algún día ponerse en pie? ¿O el futuro de la historia pasa más bien por las clases medias y poderosas? ¿Será el «pueblo como sujeto» un mito sin fundamento que debamos abandonar?... ¿Qué queda? Responder que queda sólo inviabilidad, me parece un espejismo lamentable...

[Viabilidad fáctica — viabilidad intrínseca...]

> Hay que distinguir entre la imposibilidad fáctica y la viabilidad intrínseca: no es que el Pueblo no pueda ser sujeto; es que no lo han dejado.
> ...Frente a la imposibilidad fáctica (coyuntural, en este momento concreto de la historia, y mientras la humanidad no madure) [énfasis al presupuesto: algún día estará "madura"...], está la viabilidad intrínseca del sujeto popular, que es además un imperativo ético inmutable [énfasis al presupuesto: salto acrobático desde el principio abstracto al imperativo ético... inmutable].

[Se sigue con el esquema: burguesía capitalista — Hombre y Mujer Nuevos...]

> ...(por un lado} las virtudes y cualidades burguesas típicas (eficiencia, laboriosidad, competencia, responsabilidad, eficiencia...) [Comento: ¿así tan malas?]. La persona burguesa capitalista se mueve por el motor de su propio interés egoísta [Comento: típica visión moralista...], y ése es un motor muy potente... Una revolución sólo superará al capitalismo si echa mano de un motor más potente todavía: la mística del Hombre y la Mujer Nuevos.

[La salida que se ve: la mística revolucionaria contra la eficiencia burguesa...]

La Persona Nueva, hombre o mujer, no surge como los hongos tras el cambio estructural. No se crea por decreto revolucionario. Es cuestión de mística. El socialismo, la revolución, la economía comunitaria colectiva o cooperativizada no puede salir adelante por decretos políticos o por medidas estatales, sino por mística (religiosa o política o ideológica, pero por mística en todo caso). [Enfasis al supuesto: el ideal sería una "economía comunitaria colectiva o cooperativizada"... Eso en sociedades amplias, complejas, urbanizadas...].

[El proyecto *(¡sic!)* de Dios...]

No es que el Dios bíblico haga opción por los pobres: es que él mismo «es» opción por los pobres. No es que creer en el Dios bíblico conlleve hacer una OP, sino que «es» una OP y conlleva creer en los pobres como sujetos históricos. Y viceversa: hacer OP es ya creer en el Dios bíblico, aun sin saberlo... Así es el Dios original; todo dios «otro» es deformación de éste...
(El proyecto de Dios) eliminaba de raíz la posibilidad misma de la explotación y la injusticia, a pesar de que se trataba de un proyecto fraternizador [énfasis al presupuesto: una historia perfecta, y el mal eliminado por la raíz...]. (Pero el pueblo) prefirió «ser como los otros pueblos» (1 Sam. 8, 5 y 19)...
Pero Dios, proseguía con la historia a cuestas, sin inmutarse. No se desengañaba de su pueblo, tan pequeño y débil, y seguía eligiéndolo como sujeto de la Historia de la salvación. Dios siguió optando por él, diríamos que de un modo exhibicionista: le gustaba subrayar el contraste de la pequeñez de Israel frente a los imperios poderosos, para mejor resaltar su opción por el pueblo...
Dios «perdió las elecciones»... Dios perdió democráticamente. Su proyecto «se colapsó», tal como hoy día lo hizo el socialismo real con todas sus utopías y proyectos de fraternidad revolucionaria. [Enfasis: la analogía salta sin más del "proyecto *(¡sic!)* de Dios" al socialismo real] ...«inviable» su proyecto del Reino [énfasis el Reino es visto como proyecto histórico...]. Le había fallado el «sujeto» popular, pues se quedó sin gente, solo, «sin base social», democráticamente fracasado.

[Distinguir principios y mediaciones...]

Una primera distinción: uno es el nivel de los principios y otro es el nivel de sus mediaciones. Los principios, los imperativos éticos, teológicos y hasta teologales, están en un plano; y en otro están sus mediaciones, es decir, las estrategias, las tácticas, las fórmulas ideológicas que pueden concretar históricamente aquellos grandes principios en cada hora, las posibilidades fácticas que cada coyuntura ofrece o prohíbe...

Por ejemplo, hablemos de la OP. Su más honda esencia no es estratégica, ni pastoral, ni mediacional, sino teológica o, mejor, teologal. La OP es un principio que ya tenemos claro que pertenece esencialmente a lo más hondo del cristianismo porque pertenece a lo más hondo del ser de Dios. Tiene fundamento teologal, más que teológico, y es permanente, por encima de horas históricas, por encima de factibilidades o impases...
...Distinguir los niveles no implica, decimos, disociarlos completamente. Una tal disociación, más que distinción es destrucción de lo que realmente significaban los dos niveles en su mutua y fecunda interacción.

[Sujeto viable, sí... o entonces la caída en la "esquizofrenia teológica"...]

Distinguir los niveles pero no separarlos indebidamente... Lo contrario es «esquizofrenia teológica», en la que están cayendo algunos en esta hora. Son por ejemplo los que dicen de hecho: «sí, la OP continúa siendo válida por su parte, teológicamente hablando, pero en la práctica el capitalismo ha triunfado y no va a haber salida si no es entrando en sus reglas, porque el pueblo ya se ha evidenciado como incapaz de ser sujeto histórico». Esa es una esquizofrenia teológica: la de los que admiten la OP a nivel teológico confesándola a la vez inviable a nivel de mediaciones, la de los que admiten la OP como una teoría teológica bella aunque impracticable.

[La OP no puede quedar vacía al nivel de las mediaciones...]

¿Puede ser sujeto de su historia?... hubo apenas unas décadas de protagonismo concedido al Pueblo, ya sentencian como definitivamente probada la incapacidad del pueblo para ser sujeto de su historia y declaran que de ello «no queda nada»...
¿La OP incluye la opción por el pobre como sujeto? O lo que es lo mismo: ¿qué queda de la opción por el pobre como sujeto? Pero antes nos tenemos que preguntar: la opción por el pobre como sujeto, ¿pertenece al nivel de los principios teológicos y/o teologales, o al nivel de las mediaciones?...
Si la OP sigue siendo «firme e irrevocable» para nosotros, no podemos autoengañarnos vaciándola de sentido y de eficacia en el plano de las mediaciones que todo principio necesita para convertirse en algo más que «flatus vocis» o pura «idea vacía». Que la OP sigue firme e irrevocable, que le reconocemos estatuto teológico y teologal significa que la reconocemos como uno de los máximos principios rectores de nuestra praxis histórica a la hora de elegir las mediaciones concretas socio-económico-políticas con las que queremos «verificar» precisamente esos nuestros máximos principios rectores de nuestro comportamiento histórico y de la realización de nuestra misión y quehacer cristianos.

[Comento: ¡el problema es cómo diferenciar y articular esos niveles!].

[Se esfumó la supuesta "certeza científica" del protagonismo de los pobres...]

Hubo muchos que optaron por el pueblo como sujeto cuando las «certezas científicas» del materialismo dialéctico así lo «evidenciaban». Aquella opción por el pueblo como sujeto no era cuestión de fe, sino de ciencia; era algo «científico», como se decía. Quien no la compartía era tachado de anticuado, como deudor de un pensamiento precientífico. Y ahora, cuando todas esas certezas se han quebrado, ya muchos no optan por el pueblo como sujeto porque no es evidente, porque el sujeto histórico que aparece ahora como evidente es la clase burguesa neoliberal...

[...pero queda una certeza teológica para afirmar el "sujeto histórico" = los pobres...]

La OP se fundamenta, como la fe misma, no en «certezas científicas», ni en análisis políticos o económicos, sino en Dios, en la opción de Dios, en la fe en El...
...(que) aparece y se revela en la opción por los pobres de los pobres que se hacen sujetos históricos...

[La trampa se cierra: optar por los pobres incluye elevarlos a "sujeto histórico"...]

¿Se opta real y eficazmente por los pobres si no se reconoce en ellos, de una manera u otra, la potencialidad al menos de ser sujetos de la historia? Una OP que se quedara en el nivel teológico-teologal, pero fuera compatibilizada con la negación de todo carácter protagónico o de capacidad «sujeto histórico» a los pobres, no sería realmente una opción por los pobres, sino una opción «por los pobres como objetos beneficiarios de la historia dirigida por los poderosos». Sería una OP que reconocería tácitamente que los pobres no son sujeto de opción...
Para nosotros, la opción teologal por los pobres incluye una afirmación del pueblo como sujeto histórico, una afirmación que está también ella en el plano teológico (y quizá cuasiescatológico), pero que es real y explícita. Es una afirmación que es compatible (porque están en dos planos distintos) con las constataciones contrarias (momentáneas) que ahora («en este eón») se hagan a partir de los análisis socioeconómicos e históricos. En los momentos históricos en que esos dos planos (el teológico y el socioanalítico) se manifiestan contrariamente, una forma exigida de optar por los pobres puede ser la perplejidad. Saber soportar esa perplejidad sin perder la esperanza y la opción, he ahí el filo de la navaja.

2.1. Comentario

Es así, pues, que se queda uno metido en un callejón sin salida creado "teológicamente". Yo diría creado fundamentalísticamente. Si se tiene en cuenta el tipo de relectura bíblica presente en el texto, y que ciertamente no es exclusividad del autor, Dios nos habría revelado un proyecto suyo acerca de la historia que la propia historia se resiste a revelar. Creo que ya no hay cómo escapar a la pregunta: ¿dónde se encuentra, en la Biblia, que los pobres, mediante sus líderes o representantes fidedignos, serán los conductores de una transformación radical de la historia? Como veremos, esta cuestión es ajena a la apocalíptica clásica. Ya no será bastante sostener, como grata sorpresa, que en la tradición judaico-cristiana hayan emergido, quizás de forma más explícita que en otras tradiciones culturales y religiosas (hay que ser respetuoso y cauteloso en esto...) atisbos de una fantástica sensibilidad hacia los pobres y desvalidos, y que se haya creado para eso algunas contundentes metáforas referenciales, aunque jamás se haya propiamente llegado a transformar esa sensibilidad en el criterio mayor y determinante de las formas, aún bastante frágiles y precarias, de organización social? ¿No es en realidad maravilloso que, entre las múltiples y fragmentarias imágenes de dios, hayan aparecido también, en esa tradición, fragmentos metafóricos acerca de un dios divergente de los dioses usuales, hechos a la imagen y semejanza de los poderosos, mientras ese "otro dios" venía con unos rarísimos desintereses en ciertas cosas muy apreciadas por la mayoría de la gente, quizás por tener supuestamente un "hígado de misericordia"? ¿Es realmente posible pedirle mucho más que eso a una sola tradición cultural, geográfica e históricamente confinada? ¿Por qué presentar, de repente, una de sus metaforizaciones sobre dios como la aparición del gran planificador de un proyecto universal para la asaz compleja evolución de la especie animal "homo"?

Parece fuera de duda que Vigil entiende "sujeto histórico" como transformadores activos y visibles de la historia. Aunque no se lo explicite en esos términos, queda asimismo insinuado que, en un determinado punto de la historia, lamentablemente siempre todavía postergado, los pobres conducirán (con poder y eficacia) la construcción de una sociedad justa y fraternal. (Pregunto: ¿en qué consiste la diferencia respecto al discurso del Papa sobre una "civilización del amor"?).

Sobre ese trasfondo, voy a llevar a un énfasis casi-caricaturesco ciertos presupuestos del pensamiento de Vigil. El proyecto de Dios estaría, por lo visto, orientado hacia el nivel de la transformación constatable de la historia. Si eso no se hizo todavía visible, es porque la humanidad todavía no "maduró" para ello. Pero ningún

fracaso o traición puede cambiar o anular ese "proyecto de Dios", ni tampoco llevarlo a desistir del papel protagónico de los pobres en su "proyecto", puesto que Dios "es", en su más hondo ser, opción por los pobres y atribución a ellos del papel de "sujeto histórico". Habría, pues, una especie de paquete de "principios teológicos" ya enteramente descubiertos, explicitados y, en adelante, para siempre irrenunciables e inmutables.

Creo que a no pocos en Latinoamérica se nos había pegado algo de esa gnosis ahistórica. Y lo peor es que le sentíamos sabor a historia concreta. Ahora nos toca —sin abandonar para nada la radicalidad de nuestra solidaridad com los pobres— exorcizar nuestros propios demonios en la medida en que habían logrado embrujarnos con salidas simplistas. Si no me engaño, uno de los puntos claves a someter a radical revisión es la usual malversación del lenguaje sobre la utopía, que muchos persisten en traer del horizonte sin-*tópos* (es decir, de veras u-tópico y u-crónico, sin lugar o tiempo de verificación) hacia adentro del *tópos* de proyectos históricos determinados. En ese punto, después de décadas de circulación, las distinciones de Franz Hinkelammert (y en parte mías también) no lograron raigambre definitivo en la mente de muchos. Ciertas relecturas bíblicas han allanado el camino para la confusión fatal entre Reino de Dios (como horizonte utópico) y proyecto histórico.

En el texto de Vigil, a pesar de su intento de distinguir el nivel de las referencias iluminadoras radicales (que él llama principios, y luego confunde con imperativos) del nivel de las mediaciones, de hecho se reclama una identidad "real" de los dos en un *tópos* históricamente verificable. El lenguaje "Proyecto" (¡unitario!) de Dios sobredetermina la imposibilidad de una distinción para valer. El miedo de una infidelidad (pecado contra la fe), que consistiría en la separación traicionadora de los dos términos (principios y mediaciones), crea un corto-circuito, que recrea de hecho una sinonimia. Dicho de otro modo, los principios son declarados inexistentes o vaciados si no existe un *tópos* donde se vuelvan empíricamente constatables. Esta es una forma de positivismo, el positivismo de aquella radicalidad que exige visibilización intrahistórica tangible del Reino. Frente a ese tipo de exigencia de cumplimiento de los ideales, todos los cuerpos concretos pierden significación. Por eso el fanatismo sectario puede volverse incluso más represivo que la ética sexual represiva, porque pasa a incluir una reconfiguración radical de todos los comportamientos del "militante" o "revolucionario" confiable. Esta película ya la hemos visto por muchos lados. Y hubo muertes incontables de por medio.

Luchar por el fin de la exclusión y por la dignificación de todos los seres humanos no es lo mismo que imaginarse a los ahora excluidos como conductores de la historia en el futuro. El primer

aspecto es quizá sostenible como parte esencial del mensaje bíblico, aunque la mayoría de los exégetas a lo largo de los siglos no hayan enfatizado eso como un punto crucial de la identidad del mensaje cristiano, o por lo menos estuvieron lejos de dar a ese aspecto el énfasis central que le dio la teología de la liberación. El segundo aspecto —a saber: reclamar el protagonismo de los pobres en la conducción futura de la história en este mundo— no pasa de una gnosis teológico-política muy peculiar, de la que muchos en América Latina estuvimos imbuidos o al menos bastante cercanos. Para ella no hay sostén en la Biblia, ni siquiera en los escritos apocalípticos, porque lo que éstos anuncian no es una victoria intramundana de las víctimas de la persecución y, por extensión, de los "pobres", ni mucho menos una victoria intrahistórica bajo su protagonismo y conducción. La apocalíptica sueña con una "solución final" mediante la intervención de Dios, con un enfrentamiento de los poderes del mal directamente con el poder de Dios, culminando en la derrota del enemigo y su aniquilación, y con la exaltación de la minoría de fieles elegidos por Dios. En el fondo, la apocalíptica no es un proyecto transformador de la historia por "sujetos históricos", sino una sustitución del cambio histórico impedido por una transformación con características por completo distintas del normal acontecer de los cambios intrahistóricamente posibles (cf. Cohn, N.).

La apocalíptica religiosa clásica había internalizado de modo bastante claro la certeza de las derrotas de los pobres en el plano de la historia. Tres elementos típicos de la apocalíptica apuntan en esa dirección: primero, su condena sistemática de "este mundo" como ámbito de poderes malignos, o sea, la necesidad apocalíptica de nombrar al enemigo como dominante en la situación presente; segundo, la ante-visión profética de un enfrentamiento decisivo en la forma de un combate definitivo; tercero, la aniquilación del enemigo en ese combate decisorio.

Para esa apocalíptica clásica sólo la intervención directa de Dios en el enfrentamiento final garantizaba la salvación definitiva de aquellos pobres y perseguidos que se acogieron al Salvador (el destino final de los que no lo hicieron, aunque también fueran pobres, queda de manera enigmática en la oscuridad...). No existe, en la apocalíptica clásica, la expectativa de un protagonismo intrahistórico de un "sujeto histórico" (los pobres, perseguidos, etc.) independientemente de la acción guerrera y salvadora de Dios.

En este punto la apocalíptica política de los pretendidos revolucionarios modernos es secularizada, o sea, se cree en la fuerza

emancipatoria de los pobres políticamente organizados (e incluso, en algunos casos, en combatientes organizados para el enfrentamiento armado). La victoria divina final de la apocalíptica tradicional se transmuta en toma del poder en la apocalíptica política secularizada. Habría que examinar hasta qué punto ciertos comentarios latinoamericanos al Apocalipsis (como el de Pablo Richard, por ejemplo) no se quedan en el análisis de lo que fue, en el pasado, la función socio-cultural de las proyecciones mítico-apocalípticas. El paso a una relectura secularizada aparece como punto fuerte y, como ya fue dicho, la reconstitución del sujeto —de actor principal divino a "sujetos" humanos empeñados em cambios intrahistóricos— es el elemento-clave de esa nueva apocalíptica, ahora netamente política. Permanecen, con todo, los elementos clásicos centrales, sólo que ahora com una evidente connotación intrahistórica: la necesidad del enemigo —que convendría identificar como típica ideología conservadora (cf. Sam, K.)— y el imaginario del "gran combate" y, por supuesto, la aniquilación total de los "opresores" (no habrá infierno, sino reducción a la nada...). Con el detalle de que ahora el enfrentamiento se vuelve un elemento constitutivo de un proceso soñado como intrahistórico. Y hay quien crea que esa visión enfermiza pueda movilizar a las personas hacia una cultura de la esperanza.

¿Qué pasa con el concepto de "sujeto histórico" cuando se renuncia, de un vez por todas, al mitema del "gran combate" y del triunfo intrahistórico de las "fuerzas populares", con la derrota definitiva del enemigo? Toda la visión cambia, porque desaparece la compulsión de tener que afirmar un punto de llegada conclusivo: el triunfo de los oprimidos. Se puede encarar a las formas concretas de opresión, luchar contra ellas de la manera más razonada, aunque sabiendo que la dialéctica de la historia seguirá en toda su complejidad.

Los apocalípticos siguen inventando sujetos plausibles, aunque a largo plazo... Algún día vendría el triunfo pleno... En este punto debe haber una ruptura clara. No habrá aquella influencia histórica de los pobres que se configuraría en la derrota definitiva de los opresores. La introducción lenta del principio misericordia en la historia de la especie humana no tendrá una culminación intra-histórica. No habrá un triunfo final intrahistórico de los pobres. En este sentido el poder nunca será por completo del pueblo, ni jamás será ejercido por entero en su nombre, si por" pueblo" se entiende (de modo predominante) los pobres. Ellos seguirán siempre, por lo menos en parte, como desposeídos. El poder siempre será ambiguo. Esto no significa que él deba ser llamado pecado, aunque siempre tendrá su aspecto pecaminoso. El desafío es saber convivir con esa ambigüedad y no caer en la tentación del engaño apocalíptico. Aguantar la ausencia de soluciones definitivas. No aceptar nunca

el mito de una acumulación progresiva tal del bien que conduzca, algún día, a la superación plena de la opresión. Esto no significa negar todo tipo de avance progresivo de las "semillas del Evangelio", pero jamás en un sentido lineal y conclusivo. La "flecha del tiempo" implica momentos irreversibles, saltos cualitativos, verdadera evolución manifiesta en una cantidad de aspectos biológicos y sociales. Pero no sin retrocesos posibles y nuevas falacias...

Lo peculiar de la época actual es que se ha vuelto impensable incluso aquella ante-visión de saltos socio-históricos cualitativos que se designaba con el término revolución. La revolución, aun cuando no pensada directamente como triunfo final pleno y para siempre, por lo menos era vista como un peldaño de "conquistas" de las cuales no se admitiría más retrocesos. Esta visión de la revolución contenía aspectos románticos y gnósticos.

3. La compulsión de ubicar el "sujeto histórico" genera espejismos

Vuelvo a subrayar que, aunque la circulación del referido lenguaje sea bastante reducida, persisten síntomas de una especie de compulsión en usarlo. El razgo común parece estar en la vinculación de la expresión "sujeto histórico" a un campo del sentido hecho de coordenadas —o más bien de flechas lineales— que apunten hacia actores sociales indigitables y capaces de preparar causalmente la derrota del supuesto monstruo neoliberal. Otro aspecto a enfatizar es la persistencia de la ante-visión de una imprescindible victoria en algun momento del futuro, puesto que, sin esa perspectiva de superación del *statu quo*, habría que pensar en serio cómo asumir, de manera afirmativa y placentera, aunque no acrítica, un "éon" presente, sin querer escaparse a "otro éon" (¿futuro?), o sea, habría que hablar positivamente de la capacidad de vivir en una historia que siempre fue y siempre será una complejísima trama de inclusiones y exclusiones. Vamos a algunas citas.

[El obispo Pedro Casaldáliga lo ve surgiendo "acumuladamente consciente"...]

> «¿Se estará gestando un nuevo sujeto histórico?», se preguntaba Giulio Girardi, en un estudio sobre «El Movimiento Continental Indígena, Negro y Popular de Abya Yala». Me atrevo a responder que sí y más. Por lo que hace a los Pueblos Indígenas no se trata sólo de «un nuevo sujeto histórico», sino de un sujeto «nuevo», combativo, acumuladamente consciente de su historia y de sus derechos y celoso de su alteridad. Lo cual puede decirse

también, con otras modalidades, del Pueblo Negro del Continente Americano.

[Desbordamientos de Giulio Girardi sobre el "nuevo sujeto"...]

...los pueblos indígenas como sujetos a nivel mundial; ...de una resistencia fragmentaria a una movilización unitaria ([contra] la dictadura nacional e internacional del mercado; [contra] el sistema de muerte); ...un nuevo bloque popular de alcance mundial, contrapuesto al bloque imperial del Norte; ...la alianza mundial de los excluidos y rebeldes, construida alrededor de los pueblos indígenas insurrectos; ...(reafirmar) que un sistema de opresión no puede ser eterno; que la fuerza del derecho, la justicia, la solidaridad, el amor, acabarán por triunfar... [Sobre el "Primer Encuentro Internacionacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo", 27. VII-3. VIII. 1996, "Aguascalientes", selva chiapaneca, México...] ...el acontecimiento más significativo y más esperanzador de este fin de milenio. Un acontecimiento llamado a incidir de manera determinante sobre la orientación del Tercer Milenio... Yo me pregunto, además, si la explosión del movimiento indígena... no va a dividir en dos partes la historia moderna del continente americano y quizás de todo el mundo.

[Pablo Richard lo ubica en los "nuevos movimientos emergentes"...]

Algunos de estos movimientos son: los movimientos indígenas y afro-americanos, los movimientos de liberación de la mujer, los movimientos juveniles y de niños organizados, movimientos ecológicos y ambientalistas, movimientos de solidaridad y de defensa de los Derechos Humanos, movimientos de pobladores y de barrios sub-urbanos, movimientos campesinos, movimientos alternativos en lo agro-ecológico, en la producción y en la salud; movimientos de educación popular, de cultura y arte popular y, por último, todos los movimientos religiosos de base inspirados en la Teología de la Liberación. En todos estos movimientos van surgiendo nuevos actores sociales que van constituyendo *un nuevo sujeto histórico*. Ya no se trata de los políticos y militantes tradicionales, fogueados ideológicamente en las luchas por la toma del poder. Estos nuevos actores sociales buscan —como ya dijimos— construir un nuevo poder "desde abajo", un proceso de mundialización desde la sociedad civil. Este proceso de mundialización desde abajo *no conoce fronteras*, pues el desarrollo de los movimientos *alcanza nivel internacional* a través de complejas redes de coordinación, con el apoyo de ONGs. Y otros organismos internacionales autónomos. Los movimientos sociales no constituyen en sí mismos la sociedad civil, pero *son ellos los actores más eficientes y dinámicos* que la van construyendo. Son ellos los que van poniendo los fundamentos y construyendo las alternativas, *en un proceso a largo plazo, de construcción de una nueva*

sociedad civil. Tampoco los movimientos están llamados a tomar el poder político, pero sí a construir un nuevo poder desde abajo, para lograr una transformación del Estado. El poder en esta sociedad civil emergente —como ya dijimos— no sólo tiene una dimensión política tradicional, sino también una dimensión cultural, de género, de naturaleza, y una dimensión profundamente ética y espiritual. Todo esto es político, pero desde un nuevo espacio social. La toma de conciencia también se amplía con estas nuevas dimensiones del poder político. En este sentido, en los movimientos sociales se da un proceso de re-construcción de la conciencia (énfasis nuestros).

[Otros creen que es hora de ensanchar las referencias...]

La historia es ciertamente un proceso —cada nueva situación depende de las posibilidades abiertas en la situación precedente— pero eso no significa que deba tener una orientación y no otra. La acción humana no está unívocamente determinada, el hombre es un ser abierto, abierto a su realidad, abierto a la realidad, y la realidad —del hombre, de las cosas...— es siempre más de lo que cabe en cualquier sistema conceptual, da para mucho más de lo previsto por cualquier concepción de la historia. El devenir histórico es movido por un elenco de fuerzas naturales, biológicas, psíquicas, sociales, económicas, culturales, políticas, personales, cada una de las cuales opera de modo distinto y sigue sus propias leyes, que interactúan constantemente entre sí y constituyen un complejo imposible de dominar intelectivamente. Por todo ello, dice Ellacuría: "la necesidad histórica se presenta como azarosidad", "la historia es irreductible a la naturaleza".
Desde esta manera de entender la historia, apenas esbozada, podemos insinuar otras ideas que también podrían ayudar a recomponer una teoría de las clases en la sociedad mundial:

1ª) La confianza en la fuerza revolucionaria de los más pobres debe formar parte más bien de la apuesta por el carácter abierto de la esencia humana, que de una concepción cerrada de la historia que conceda a los explotados y marginados un papel determinado que deban cumplir. Sólo así nos abstendremos de reclamar de los pobres que actúen de acuerdo con el papel que les toca en el guión de un drama que ellos no han escrito; así evitaremos recriminarles que no estén a la altura de sus tareas históricas; sólo así recuperan, como cualquier ser humano, cierta libertad para la generosidad y el heroísmo.
2ª) Si los explotados y marginados no son el sujeto de la historia, ¿a quien corresponde esa función? Si de sujeto se quiere hablar, no hay otro sujeto que el cuerpo social entero constituido por el sistema de habitudes. La humanidad entera es hoy la que protagoniza la historia en la medida que da cuerpo a un sistema unitario de formas de vida. Las formas de vida de cualquier persona están integradas en ese sistema y, en la medida en que

cada ser humano puede hacer siempre algo por cambiarlas, puede contribuir a cambiar también el sistema social. Por lo tanto, ningún hombre está libre de responsabilidad por el dolor, el hambre, la marginación, que puedan sufrir los demás, ningún hombre queda exonerado *a priori* de la tarea de enfrentarlos y combatirlos.

3ª) Las teorías que logifican la historia acaban distinguiendo los intereses inmediatos o aparentes de los explotados y marginados y sus verdaderos intereses, sus intereses objetivos, aquellos cuya satisfacción significaría un avance hacia los grandes objetivos que tiene marcados la Historia. Así se dice, por ejemplo, que las políticas neoliberales de ajuste responden a los verdaderos intereses de los más pobres, aunque éstos tengan que sacrificar ahora la satisfacción de sus necesidades inmediatas; algo parecido sucedió en los países socialistas cuando los intereses mayores de la Revolución o del Socialismo justificaron todos los atropellos a las libertades y derechos individuales, de los grupos étnicos y religiosos, etc. Naturalmente, siempre existe una élite tecnocrática o partidaria que decide cuáles son las necesidades objetivas de los más pobres.

En el fondo de la distinción entre intereses inmediatos y objetivos parece resonar a veces el eco del viejo prejuicio filosófico según el cual el interés es la tendencia a lo sensible, a lo que satisface temporalmente y, en cambio, la pura actividad racional es desinteresada porque no se somete a los deseos momentáneos del individuo sino que los subordina al conocimiento y la posesión de lo que en sí mismo es bueno, bello y justo. Algo parecido sucede cuando se exige constantemente el sacrificio de las necesidades inmediatas en nombre de una utopía de la razón, cuando la distinción, a menudo legítima, entre lo que se quiere hacer y lo que se debe hacer se transforma en oposición sistemática y, entonces, sucede demasiado a menudo que hay que hacer lo contrario de lo que se quiere o se requiere perentoriamente.

Hoy, sin embargo, nadie tiene derecho a pedir a los que más sufren que renuncien a sus necesidades inmediatas para que resuene la gran melodía de la Historia; nadie puede exigirles que sometan sus luchas a la estrategia revolucionaria de una vanguardia que sabe lo que les conviene. Si la sociedad es un sistema de formas de vida, hay que aceptar que allá donde los empobrecidos y marginados —mujeres, desempleados, campesinos sin tierra, niños de la calle, refugiados, indígenas...— se organizan y movilizan para exigir la satisfacción de sus necesidades más urgentes —alimentación, salud, educación, vivienda, tierra, trabajo, etc.— se está poniendo en cuestión el sistema que no permite atenderlas.

Continúa siendo necesario, claro está, que los movimientos sociales y políticos analicen constantemente, en perspectiva global, las causas estructurales de las situaciones que combaten de modo que sepan golpear siempre donde mejor convenga; es

imprescindible también que desarrollen su actividad transformadora y alternativa en todas las esferas (económico-laboral, política, institucional, cultural, ideológica...) del sistema social; hace falta, en fin, que esos movimientos de liberación sepan articularse de forma que se multiplique su capacidad de introducir cambios significativos en el sistema mundial. No se trata ahora de soñar con un Paraíso terrestre diseñado por la razón; se trata de luchar por algo más modesto y perfectamente posible hoy, si tenemos en cuenta los recursos de que ya dispone la humanidad: un mundo donde cada hombre y cada mujer tengan, como mínimo, cubiertas con sencillez sus necesidades básicas (Joan Albert Vicens).

3.1. Comentario

El lenguaje sobre el sujeto, tal como lo emplean en América Latina —con algunas variantes, es cierto— grupos de izquierda y cristianos "comprometidos" con los pobres, es un lenguaje de veras bastante peculiar. Este lenguaje latinoamericano sobre el sujeto ha sido, de hecho, una peculiaridad de grupos relativamente pequeños, aun en el escenario político. Tampoco se trata de un patrimonio terminológico muy generalizado en el terreno de los diferentes mundos de lenguajes religiosos. Pero es innegable que encontró asidero, de forma esporádica, en documentos más o menos oficiales de algunos grupos de obispos y de organizaciones ecuménicas.

Quienes emplean con cierta asiduidad un determinado lenguaje, suelen perder la capacidad de percibir su carácter peculiar y sus características "raras". Lo consideran altamente expresivo, cargado de un sentido semántico obvio. Los términos, aun cuando es muy peculiar la acepción que se les atribuye, son percibidos como que "hablan por sí mismos". Se les juzga portadores de conceptos obvios y auto-evidentes. Funcionan como palabras que ya no requieren ninguna explicación. Cuando alcanzan tal nivel de obviedad y normalidad, por lo general también se los considera lenguajes necesarios e incluso imprescindibles. Se vuelven, entonces, lenguajes obsesivos, porque sin ellos ya no se sabría ahondar en la reflexión sobre el sentido de la vida. Esto revela cuán profunda puede llegar a ser la autosatisfacción y autosuficiencia de los hologramas semánticos (cf. Navarro, P.), al margen de cualquier ponderación respecto a su potencial comunicativo más universal, esto es, su inteligibilidad en una gran variedad de contextos comunicativos.

Probablemente necesitamos una serie de hipótesis complementarias para poder avanzar un poco más en el diagnóstico de esa extraña enfermedad de determinados grupos de apelar, en

todo momento, a la figura redentora del "sujeto histórico". La insistencia en diversas, quizá muchas hipótesis complementarias, y no darse por satisfecho con una o dos, tiene la importancia pedagógica de abrirnos al principio de la complejidad y preservarnos de la tentación de malgastar energías en refutar tal o cual simplismo. Lo ridículo salta mejor a la vista cuando no se le da la importancia de una cosa que merezca una solemne refutación directa. En América Latina muchos hemos sostenido idioteces que, en retrospectiva, no merecen siquiera largas aclaraciones defensivas; ya es mucho cuando se las ve, generosamente, como signos rotantes de anhelos solidarios hacia los pobres y excluidos.

Sugiero, por ende, que cualesquiera hipótesis interpretativas no se concentren tanto en el análisis crítico de las equivocaciones o teorías cuestionables sobre el sujeto, sino que estén movidas por el deseo de apuntar superaciones positivas. Para ello tal vez puedan ser útiles preguntas como las siguientes: ¿cómo podemos ensanchar —después de detectar estrecheces en posiciones y teorias del pasado— la mirada prospectiva hacia una cultura de la esperanza bajo las limitadas condiciones que la *conditio humana* y la actual fase evolutiva de la especie humana permiten modestamente soñar? Cuáles son los temas que no deberían quedar, una vez más, soslayados o incluso negados en el punto de partida y en el horizonte teórico de los que sostienen la urgencia de cambios profundos en la orientación de los esfuerzos humanos...

4. No existe un punto arquimédico para la articulación del sujeto solidario

Quisiera agregar algo sobre la conveniencia de buscar una concepción pluridimensional de la emergencia de la subjetividad humana en cuanto tal, y en particular de su apertura a la solidaridad. Este es un tema fascinante porque significa ubicar el problema de la solidaridad humana más allá de cualquier obsesión por designar al "sujeto histórico", en el sentido de sujeto colectivo apto para transformar, más o menos rápidamente, las estructuras de un sistema social imperante. No se trata de permanecer ajeno a ese desafío, sino de replantear de una manera más suelta y afirmativa los potenciales puntos de arranque y articulación de la sensibilidad solidaria. Y en este punto pienso que hay que desistir, de modo definitivo, de la búsqueda de un punto arquimédico preponderante en la movilización de las conciencias. Hay que reflexionar con conceptos transversátiles, en una perspectiva de detonantes plurales.

Creo que se han vuelto bastante insatisfactorios los intentos de encontrar líneas de convergencia de los comportamientos sociales

a partir de un vector básico de supuesta identidad de intereses. El ejemplo clásico para esto fue la firme convicción compartida por el sindicalismo tradicional y el marxismo vulgar de que el proletariado industrial era el "sujeto histórico" para el derrocamiento revolucionario del capitalismo. Al contrario de las expectativas de muchos, el proletariado fue perdiendo identidad de clase en la medida en que el sistema productivo se diversificó enormemente. La manipulación del concepto de proletariado como aureola engañosa del poder oficial en los "socialismos reales" (cf. Debord, G.) es apenas un aspecto grave de la erosión del concepto. La dificultad teórica y práctica no desaparece ensanchando el concepto de "proletariado" hasta incluir los "cuellos blancos" y todos los demás "dependientes de ingresos salariales". Por eso me parecen poco prometedores los esfuerzos de algunos (cf. Kraus. H.) para hallar puntos de interés común entre todos los miembros de la (supuesta) "clase de los dependientes de sueldos" *(Klasse der Lohnabhaengigen),* aun reconociendo su dispersión y heterogeneidad. La cuestión es si todavía cabe la búsqueda de una constante básica para imaginar, a partir de ella, las posibles alianzas.

Como es sabido, en el panorama de los intelectuales postmodernos, muchos niegan cualquier retorno posible a "pautas universales" o a la "objetivación de un contexto compartido". Por más que hayan prosperado las tecnologías de la "comunicación sin límites", no se perciben tendencias significativas de "comunicación todos-a-todos" en el plano de la ética y de la política (para poner sólo un ejemplo). Al contrario, la tan hablada ampliación de las oportunidades de participación interactiva introduce más bien un multivalente aspecto complementario de la democraticidad que, al incrementar los accesos a canales comunicativos, crea al mismo tiempo una dispersión aún mayor de los flujos comunicativos (cf. Lévy, P., 95-118).

Franz Hinkelammert ha elaborado una serie de aportes teóricos sumamente instigantes acerca de la emergencia de la subjetividad solidaria en "el reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y necesitados" (Hinkelammert, 1996, en especial 35-45, 248-277). Para Hinkelammert, la cuestión de la subjetividad como tal, y sobre todo de la subjetividad solidaria, está relacionada en su totalidad con el hecho de que, para los seres humanos, no hay realidad fuera de la que ellos fundan en su relación recíproca mediante juicios de hecho que rompen con la estrechez del cálculo medio-fin. Es mejor darle la palabra en una selección de citas (énfasis míos).

> Sin vivir, no hay realidad. La realidad de lo real es *una cuestión de vida o muerte* (y no de la "objetividad" de las cosas, como es concebida desde Descartes) (pág. 38).

> La realidad objetiva no es algo dado independientemente de la vida del ser humano. Es la vida de éste, al *lograr esquivar la muerte,* la que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por ello, en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve de manera definitiva. No queda mundo objetivo sin seres humanos (pág. 42).

> ...los juicios de hecho, *cuyo criterio de verdad es de vida y muerte,* son constituyentes de la objetividad de la realidad en el mismo acto en el cual juzgan sobre ella. Por consiguiente, la objetividad es subjetiva, si bien el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por ende, contradice a los hechos y hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad a la vez. *Donde no hay necesidades, tampoco hay un mundo objetivo.* La objetividad de la realidad *existe solamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado* (Idem).

> Podemos sobrevivir sólo si reconocemos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad y en este sentido, la preeminencia del significado sobre la referencia (pág. 44).

Si lo capto bien, según Hinkelammert la realidad sólo es apropiada subjetivamente "desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado", puesto que es realidad-verdad construida con "juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte". La pregunta que yo haría, desde ahora, suena así: ¿qué significa "sujeto natural y necesitado" si no explicito un poco más la indisolubilidad entre necesidades y deseos? Hinkelammert vincula esta cuestión al dilema radical vida-muerte.

> El sujeto tiene un *horizonte objetivo que es de vida y muerte.* Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, *es sujeto por tenerlo* (Idem).

Por lo visto, el autor generaliza la concepción de la vida en cuanto vida amenazada de "sujetos naturales y necesitados". No se incluyen, en esa teoría de la subjetividad, otras situaciones. Puesto que la realidad se hace objetiva mediante su construcción subjetiva, parece que se puede concluir que todos aquellos que no tienen "un horizonte objetivo de vida o muerte" tampoco pueden volverse sujetos, ya que, según el autor, uno es sujeto por tener tal horizonte. Para poder evitar el accidente de su muerte, todos advierten que deben vivir en estado de casi-accidente, como el autor afirma explícitamente (pág. 39). (A esta altura ya no hay como callar la pregunta: ¿quiénes, Dios mío, se sienten así en su cotidianidad? Creo que ni siquiera la mayoría de los más "fregados" excluidos).

> El aprendizaje *enfrentado a vida y muerte* lleva necesariamente a trascender la racionalidad medio-fin. En el aprendizaje se conoce

y se desarrollan conocimientos que se basan en juicios de hecho, que no son de racionalidad medio-fin. En estos conocimientos el sujeto se reconoce constantemente como tal sujeto, que sabe que no se puede reducir a ser un simple actor orientado por una racionalidad medio-fin (pág. 40).

Es desde ese "punto de vista del sujeto natural y necesitado" que se plantea una lógica peculiar de la reciprocidad solidaria.

Se trata del reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales, cuya condición de posibilidad de la vida es la inserción en el circuito natural de la vida humana. *Enfrentado a la vida y a la muerte,* nadie se puede salvar solo (Idem).

El reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y necesitados...; se trata del reconocimiento del otro en una relación mutua de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie... es un criterio concreto de validez universal (pág. 44).

Según esa visión, los "sujetos naturales y necesitados" tendrían que superar, por necesidad vital, la perspectiva de la mera reciprocidad mercantil. Dicho de otro modo, Hinkelammert parece suponer una especie de apertura inevitable al salto hacia la reciprocidad solidaria, puesto que se trata de una

...condición de posibilidad del propio actuar: el reconocimiento mutuo entre sujetos... Tiene que afirmar la vida del otro, para que sea posible afirmar la propia. No se trata del reconocimiento del hablante como hablante en el diálogo...
No hay salida sino por un reconocimiento mutuo entre sujetos, que desde este reconocimiento someten todo el circuito medio-fin a la *satisfacción de sus necesidades.* Si se parte de ese reconocimiento, *se hace necesaria una solidaridad* que sólo es posible si está sustentada por este reconocimiento... Pero no se trata de la necesidad de un reconomiento mutuo de participantes en el mercado, sino de un reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales y necesitados. Mientras no ocurra eso la racionalidad de la locura llevará a la humanidad a nuevas crisis, hasta que tengan un tamaño tal que ya no haya solución posible (pág. 41).

En esa perspectiva, incluso la solidaridad más radical derivaría, casi de forma lineal, de una misma lógica de la reciprocidad que surge dentro de aquella realidad objetiva, que se construyó subjetivamente como realidad de afirmación de la vida; es decir, si entiendo bien, la opción por los pobres tendría que ser vista como una consecuencia lógica de la afirmación de la vida sin más entre

los seres humanos, definidos como "sujetos naturales y necesitados".

> El reconocimiento mutuo entre sujetos *desemboca* en una opción por algunos sujetos, esto es, en la opción por aquellos cuya vida está más directamente amenazada. *El criterio de verdad sobre la vida y muerte* implicado en el reconocimiento mutuo de sujetos naturales y necesitados. Llega a ser un criterio de verdad *en cuyo centro se halla la víctima.* Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. *El criterio de verdad es la víctima* (pág. 45).

Yo preguntaría: ¿no hay ningún tipo de límites inaceptables en semejante recorte del punto de partida de una cultura de la esperanza? Inaceptables, digo, para aquellos seres humanos comunes, como todos nosotros supongo, a los cuales —además del empeño para ser solidarios— les gusta ser tolerados como *simul iustus et peccator* (justos y pecadores a la vez, como enfatiza el principio protestante). ¿De dónde sacaríamos las energías para estar atentos *fulltime* al hecho de que *el criterio de la verdad es la víctima*? ¿Se puede vivir todo el tiempo bajo esa presión? (Una vez más recuerdo a Juan Luis Segundo, quien reflexionó mucho sobre el buen uso de la energía disponible, o si les gusta, sobre las tendencias necrófilas y sacrificialistas de las izquierdas...).

Por otra parte, el autor apunta hacia una referencia más allá de la reciprocidad solidaria como tal:

> ...la solidaridad tampoco es el valor último. El valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto (pág. 265).

Si no lo interpreto mal, estaría subrayando aquella instancia a la cual me he referido con cierta frecuencia en mis escritos y que me gusta nombrar con frases como la siguiente: la corporeidad constituye la referencia básica de criterios para cualquier discurso pertinente sobre el sujeto y la conciencia histórica. Creo que existe ahí una cierta convergencia entre nuestros pensamientos, no obstante quisiera subrayar que me resulta sumamente difícil aceptar la reducción del horizonte experiencial de la cotidianidad a la perspectiva de vidas amenazadas en todo momento, o sujetos "naturales y necesitados" viviendo en clima de casi-accidente. ¿Dónde cabe allí verdaderamente la corporeidad de la que hablo, dónde caben los temas-claves de la búsqueda de la felicidad y de la fruición de las hondas alegrías que la vida nos regala? (Imagino que pueda haber una incomprensión mía en algún aspecto decisivo del pensamiento de Franz. Bueno, comunicación no es lo que uno pretende decir, sino lo que los demás entienden...). De todos modos, paso a añadir anotaciones precarias que hice al leer al amigo Franz.

¿Es posible elaborar un teoría del sujeto que se limita al horizonte de las amenazas radicales a la misma sobrevivencia de los individuos y aun de la misma humanidad? Se trabaja, en ese caso, con un tipo de "modelización" teórica que pueda servir como advertencia profética. Una especie de "metáfora epistemológica" para iluminar cuestiones éticas radicales. Como el autor admite de modo explícito, no será una teoría con pretensiones científicas, en el sentido de las ciencias empíricas. Al contrario, se busca señalar directamente los límites de las ciencias empíricas en lo que se refiere a una definición cabal del sujeto humano, en la medida en que ellas se atengan a una racionalidad medio-fin y reduzcan lo real a lo medible y calculable (pienso que sería injusto afirmar que esa es la epistemología de todos los que trabajan en las ciencias de la vida).

El escenario imaginado por semejante teoría pareciera ser más o menos el siguiente: todos los "sujetos" están arrinconados en una condición de enfrentamiento de vida o muerte respecto a la satisfacción de sus necesidades elementales de sobrevivencia. Cada individuo advierte (sabe) que su sobrevida depende de una solidaridad efectiva con los demás individuos con los cuales condivide su situación de ser amenazado. Todos se encuentran en situación de cadenas radicales y por eso descubren que el reconocimiento mutuo es para todos ellos la condición de posibilidad de su sobrevivencia mediante la satisfacción de sus necesidades básicas. Cada cual "tiene que afirmar la vida del otro para que sea posible afirmar la propia". Para poder evitar el accidente de su muerte, todos advierten que deben vivir en estado de casi-accidente. Por eso se reconocen, no como sujetos capaces de iniciativas en un mercado competitivo, sino en la dimensión natural y corporal de sus vidas amenazadas, y al reconocerse en sus nexos corporales se vuelven sujetos en el seno de una realidad de amenaza que puede volverse fatal.

Tengo la impresión de que, en el fondo, se repite aquí más o menos lo que ha sido el imaginario del marxismo. Los obreros son una clase con cadenas radicales. El hecho de que se unan en una lucha solidaria no es nada más que una consecuencia natural de su situación de seres amenazados en su misma dimensión natural y corporal, es decir, en la satisfacción de sus necesidades para poder sobrevivir. La misma lógica de reproducción de sus vidas (racionalidad reproductiva, como la llama Franz Hinkelammert) los empuja a la solidaridad mutua en el plano natural y corporal, para lo cual tienen que utilizar criterios factuales (juicios a partir de hechos concretos) que rompen con la racionalidad medio-fin.

Es necesario preguntarse para qué sirve semejante modelización teórica. Es bastante obvio que ella no puede pretender representar un análisis de coyunturas históricas específicas. Se trata de una

ideación, de una modelización abstracta con determinados objetivos. ¿Cuáles son? ¿Provocar sensibilidad frente a la lógica de exclusión del mercado, que sobrepasa en mucho su lógica de inclusión, en nuestros países? ¿Servir de advertencia de los peligros de expansión de lo peor —el estar amenazados en su misma sobrevivencia—, cosa que lamentablemente ya le pasa a muchísima gente? ¿O se pretende que sea una constante fuente inspiradora de criterios, y, en ese sentido, una guía para la acción?

¿Sería lo mismo que hablar de la corporeidad como instancia ético-política, es decir, tomar la corporeidad viva como última frontera de la (in)sensibilidad ética? Creo que hay aproximaciones, a ese nivel, entre la teoría del sujeto de Hinkelammert y mi insistencia sobre la corpereidad viva como fuente de criterios ético-políticos. Pero la diferencia también es evidente, porque jamás se me ocurrió imaginar una teoría del sujeto a partir de un arrinconamiento en la amenaza de vida o muerte, como supuesta precondición histórica para que los individuos se solidaricen, como sujetos conscientes, a partir de esa omnipresencia de amenazas a la sobrevivencia. Las pocas cosas que he escrito sobre el tema del sujeto (cf. Assmann 1996, 1997) tienen como punto de partida la auto-organización de la vida y el papel, relativamente modesto, que la conciencia ejerce en ella, sea a nivel de la corporeidad individual, sea en la amplitud de los procesos socio-históricos. En ese sentido reencuentro más bien mis modestas pistas de reflexión en lo que Edgar Morin ha elaborado, desde el corazón de las biociencias, sobre la noción del sujeto (cf. Morin).

5. Telón de fondo para replantear la cuestión de los actores sociales

Una reorientación programática de las fuerzas progresistas sólo parece posible si ellas son capaces de encarar los siguientes problemas:

1. Es ciertamente inadmisible que se nos quiera imponer, como única alternativa sin retoques, la economía de mercado globalizada con sus actuales características. Pero, de hecho, no se vislumbra una experiencia histórica alternativa que recoja las ventajas, para muchos irrenunciables, que la economía de mercado ha demostrado hasta ahora, a pesar de que en ella la lógica de la exclusión fácilmente tiende a preponderar sobre la de inclusión.

2. En el actual momento no disponemos de una alternativa económico-política al capitalismo que no haya sido todavía desacreditada. Dicho de otro modo, no tenemos un proyecto histórico alternativo con suficiente elaboración teórica, comprensible y

comunicable, y que cuente con un caudal de fuerzas de apoyo que lo hagan viable. Además de los otros ingredientes del descrédito de los sedicentes socialismos, no hay que olvidar su práctica de expropriación de tasas de "plusvalía" quizá más elevadas que las de la mayoría de las empresas capitalistas modernas. Por ejemplo, China es hoy un vasto sistema de trabajo casi-esclavo.

3. En nuestras sociedades, el cambio social ya no puede ser pensado en términos de una ruptura revolucionaria que venga a imponer un sistema productivo tan diferente del actual que no resguarde una continuidad de sus ventajas. Esto significa que la superación de sus muchos defectos pasa por la construcción de apoyos mayoritarios, tanto entre los excluidos como entre los incluidos, esto es, cualquier alternativa tendrá que trabajar con la sociedad civil como un todo, sin ignorar la profundidad de las contradicciones, pero también sin radicalizarlas en luchas fratricidas.

4. La democracia es, por así decirlo, la forma institucionalizada para bregar públicamente con las incertidumbres y las discrepancias. Esta forma de procedimiento político constituye una exigencia que no pueder ser sepultada como invalidada por el hecho de que sobran necesarias discusiones sobre democracia poco más que formal y democracia de nítido contenido social. Esta forma de procedimiento político, cuando es expandida en la sociedad civil, parece chocar en muchos y sucesivos puntos con los intereses creados por la autovalorización incontrolada del capital. El surgimiento de un discurso acerca de los límites de la democracia, al mismo tiempo que los neoliberales abogan por la más amplia desreglamentación de la economía, no es mera casualidad.

5. No existe ninguna garantía, digamos, de índole histórico-filosófica o teológica, en lo que concierne a un sentido providencial o ascensional de la historia, que nos proteja contra reincidencias posibles en la barbarie y nuevos retrocesos en el así llamado proceso civilizatorio. El avance acumulativo de la civilización o el progreso humano continuado e ineluctable no es más que un mito falaz.

6. En el escenario epistemológico actual el concepto transversátil "complejidad" parece estar sustituyendo, poco a poco, al de "oposición" (la "contradicción" de la jerga marxista pseudo-ortodoxa), en un pensamiento que se pretende mantener dialéctico. Por esa y una serie de otras razones, el conflicto entre el capital y el trabajo ya no es el único problema-clave de las economías modernas. Asimismo, el análisis de clases difícilmente recubre y visualiza de forma adecuada el conjunto y la concretud tópica de los problemas sociales. (Algunos de esos puntos son tratados por uno de los nuevos "frankfurtianos", cf. Dubiel, 1994)

Mucho se ha escrito sobre una nueva configuración epistemológica del tema del sujeto. ¿Qué nuevos elementos hay que incluir para poder hablar de manera significativa del sujeto en sociedades amplias, complejas y prevalentemente urbanizadas? En primer término, existe un abundante discurso postmoderno acerca de la "dispersión del sujeto", la "disolución del sujeto", la "precariedad del sujeto", el "sujeto fractal", etc. (Virilio, Baudrillard y muchos otros); o sea, se habla de la "completa desorganización de la subjetividad construida por la modernidad" y del "imaginario social" que la acompañaba (emancipación y autonomía del individuo, expansión del abanico de oportunidades, promesas de participación, etc.).

En segundo lugar, el hecho de que el trabajo ya no es la referencia primaria exclusiva (¿lo habrá sido alguna vez?) para la construcción de la identidad subjetiva —tanto a nivel estrictamente individual, como en el plano socio-organizativo— exige multiplicar y diversificar las referencias experienciales para la constitución de los nexos sociales: es decir, los puentes del interrelacionamiento humano se volvieron mucho más complejos, frágiles y menos durables.

En tercer lugar, la revolución tecnológica no sólo incrementó exponencialmente la productividad del trabajo, sino que volvió aún más cuestionables los viejos conceptos productivistas a los que estuvo apegado el clásico análisis marxista de las relaciones sociales (en cuanto ancladas en las relaciones de producción).

En cuarto lugar, el nuevo espectro de alternativas para la afirmación de la subjetividad —individual y socio-organizativa— se rige, en buena medida, por la cuestión del modo de vida, entendiéndose por ese concepto las nuevas características de inseparabilidad entre necesidades y deseos, la absorción por las conciencias del derecho a la prosperidad y a la fruición de un consumo mínimo de medios materiales, y el retorno agudo del tema de la felicidad individualizada.

Además de la abundante literatura sobre nuevos movimientos sociales emergentes, y los vectores más o menos clásicos del análisis social, la temática del sujeto requiere que se tomen en cuenta algunos temas nuevos. Entre los grandes temas que se han vuelto irrecusables para profundizar la temática del sujeto yo citaría los siguientes:

— la auto-organización de los sistemas vivos (*autopoiesis;* cf. Maturana, Varela);
— la bio-psico-génesis del conocimiento humano y su inscripción corporal (cf. Assmann, 1996);
— la coexistencia de auto-organización espontánea, auto-regulación por mecanismos socialmente implantados y conciencia posible, en los procesos sociohistóricos;

— las teorías de sistemas (cerrados, abiertos, dinámicos, complejos y adaptativos; cibernética de segundo orden);
— las tecnologías y sistemas de interacción cognitiva entre aprendentes humanos y máquinas capaces de aprender (ingeniería cognitiva, sistemas basados en conocimiento, ecologías cognitivas, etc.);
— la memética como nuevo enfoque socio-cultural de las ideologías, de los signos socioculturales y del funcionamiento de consensos y disensos colectivos (los "memes" serían como los "genes" de la cultura; hay bastantes textos sobre el tema en Internet).

Conclusión

El tema del sujeto debe ser tratado, ante todo, dentro de una perspectiva no tensa y no tensionante. La mejor solidaridad es la que brota de hondas experiencias del placer. La vida contiene una dimensión de auto-afirmación y auto-incremento, dentro de lo posible. La vida "se ama". La vida "se sabe/saborea" como proceso auto-afirmativo. Por eso ella transcurre, peligrosa y creativamente, como entrelazamiento de orden y caos, *on the edge of chaos*. El ser vivo es un sistema complejo y adaptativo en constante aprendizaje adaptativo, y no de enfrentamiento agónico o casi-accidente... El ser viviente no experimenta, en todo momento, la sensación de amenaza radical, como si estuviera en sobresalto continuo: "de ésta todavía logré escapar, a ver si me escapo también a la próxima amenaza de vida o muerte...". ¡Qué cosa mórbida! La peor alienación es la incapacidad de vivir. ¿Quién no conoce casos de personas, supuestamente "comprometidas con los pobres", pero que no saben siquiera vivir? La peor prisión es no saber "estar bien con la vida". Quien es prisionero de un esquema de deberes mesiánicos o vive en estado de tensión "revolucionaria" constante, es probable que no haga bien a nadie. Nada es cosa de Dios si no respeta la alegría de vivir.

Bibliografía

Ameriks, Karl-Sturma, Dieter (eds.). *The Modern Subject. Conceptions of the self in Classical German Philosophy*. New York, State University of New York Press, 1995.
Arnold, M. *Teoría de los sistemas. Nuevos paradigmas*: Enfoque de Niklas Luhman. FLACSO, 1988.
Assmann, Hugo (ed.). *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Montevideo, Tierra Nueva, 1972.

Assmann, Hugo. "Corporeidade, sujeito, mercado. Temas-chave para um referencial ético-político", en *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis, Vozes), Abril-junho, 1997.
Assmann, Hugo. *Metáforas novas para reencantar a educação*. Piracicaba, Ed. Unimep, 1996.
Baudrillard, Jean. *O sujeito fractal*. São Paulo, USP (mimeo, trad. De Ciro Marcondes Filho). (En alemán: *Aesthetik und Kommunikation* año XVIII, Nos. 67-68 (1987), págs. 35-38; disponible en *Internet*, 1996).
Baudrillard, Jean. "Videowelt und Fraktales Subjekt" (disponible en *Internet*, 1996).
Boes, Andreas. "Subjektbedarf unf Formierungszwang. Ueberlegungen zum Emanzipationspotential der Arbeit in der 'Informationsgesellschaft'" (disponible en *Internet*, Enero 1997).
Casaldáliga, Pedro. "Se impone un nuevo modo de ser", en *ReLat* No. 55 (UCA, Managua), en *Internet* desde el 13. IV. 1996.
Cohn, Norman. *Cosmos, caos e o mundo que virá. As origens das crenças no Apocalipse*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
Cuido, R.-Fernández, O. "El Juicio al Sujeto: un análisis de los Movimientos Sociales en América Latina", en *Revista Mexicana de Sociología* No. 4 (1989), págs. 45-76.
Debord, Guy. *La societé du spectacle. Manifeste Situationiste*. Paris, 1976 (traducción castellana: Edit. Anagrama). Cap. 4: El proletariado como sujeto y como representación.
Dominicos. "Coloquio Teológico Dominico (Guatemala, 9. IV. 1996)", en *ReLat* No. 26.
Dubet, F.-Wieviorka, M. *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine* (Colloque de Cerisy). Paris, Fayard, 1995.
Dubiel, Helmut. *Ungewissheit und Politik*. Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
Garretón, Manuel Antonio. "Movimientos sociales y procesos de democratización. Un marco analítico", en *Excerpta* (Santiago de Chile) No. 2 (Abril 1996) (revista también disponible en *Internet*).
Girardi, Giulio. *La insurrección indígena y la construcción de la esperanza*. México, CRIE, 1996 (Folleto con tres aportes).
González, Moisés. *La sociedad civil y el sujeto de la historia*. UCA, San Salvador, mimeo. Seminario Zubiri-Ellacuría, 20. VI. 1995.
Hinkelammert, Franz J. *El mapa del emperador. Determenismo, caos, sujeto*. San José, DEI, 1996.
Ibáñez, Jesús. *El regreso del sujeto*. Siglo XXI, 1994 (Amerindia, 1989).
Keen, Sam. *Faces of the Enemy. Reflections on the hostile mind*. San Francisco, Harper, 1986.
Kraus, Harmut. *Subjekt-Theorie* (I, II). GLASNOST - Informations- und Dokumentationssystem, Berlin (disponible en la *Internet*, 1996-1997).
Lévy, Pierre. *Que é o virtual?* São Paulo, Editora 34, 1996 (Caps. 8: A virtualização da inteligância e a constituição do sujeito).
Moren, Edgar. "A noção de sujeito", en Schnitman, Dora Fried (org.): *Novos Paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1996, págs. 45-58 (edición castellana: Buenos Aires, Paidós, 1994).
Navarro, Pablo. *El holograma social*. Siglo XXI, 1994.
Pilz, Bodo. "Symbol, Sozietät, Subjekt: zum Symbol- und Subjektkonzept in der Theorie kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas; Versuch einer ausgewählten und kritischen Rekonstruktion".

Oldenburg, Bibliotheks- und Informationssystem der Univ., 1992 - 124 S. (Studien zur Soziologie und Politikwissenschaft - ISBN 3-8142-0239-2.

Renault Alaen. *L'Individu: Réflexions sur la philosophie du sujet*. Paris, Hatier (ISBN: 221871230X).

Richard, Pablo. "¿Esperanza o caos? Fundamentos y alternativas para el siglo XXI", en *ReLat* No.. 127.

Segundo, Juan Luis. *Masas y minorías*. Buenos Aires, Ed. La Aurora, 1976.

Touraene, Alain. *América Latina: Política y Sociedad*. Madrid, Espasa, 1989.

Vicens, Joan Albert. "La lucha de clases en la sociedad mundial", en *ReLat* No. 167, en *Internet* desde noviembre de 1996.

Vigil, José María. ¿Qué queda de la opción por los pobres?, en *ReLat* No. 6, en *Internet* desde el 25. III. 1996.

Capítulo VII

"¿Existe mi mamá porque yo existo?" El ser humano como red de relaciones: una propuesta sociológica más allá del "sujeto"

Heinrich Schäfer

Después de haber digerido algunas páginas de las Meditaciones de Descartes, le expliqué a mamá que ella solamente existe porque yo existo, y que ella sin mí no tendría ningún chance.
Paul Feyerabend [1]

Hay gente —sujetos, por cierto— que siempre cree que tiene la razón, y que *sólo* ella tiene la razón y que, además, tiene *toda* la

[1] Así describe este filósofo en su biografía (Feyerabend. *Zeitverschwendung*, pág. 44), sus primeros pasos filosóficos con la lectura de Descartes a la edad de más o menos quince años.

razón. No importa que esa gente haya tenido otra opinión hace poco: antes tenía la razón, hoy también. Esto puede ser así por muchas razones —psicológicas, de educación, estupidez, etc.—. Las razones no nos importan aquí. Esta gente tampoco nos interesa en este momento. Más bien nos sirve como buena caricatura de una actitud personal exageradamente cartesiana. Desde un punto de vista filosófico, podríamos hacer sobre este "sujeto social" por lo menos tres afirmaciones. Esta gente actúa como si fuera el "sujeto pensante" (la *res cogitans* de Descartes), fuera del cual sólo hay objetos (inclusive el resto de la gente). Tal sujeto pensante puede, con la lógica de su pensamiento, descubrir la verdad objetiva y puede saberla. Y además concibe la verdad como única y sin contradicción en sí misma, así que, por tanto, todos los que tienen una opinión distinta sobre cualquier cuestión clave, simplemente no *pueden* tener la razón. —Ahora bien, de este tipo de personas no hay demasiadas, y el resto de la gente sigue con sus opiniones relativas.

Además, hay que ver que Descartes, al igual que Lutero, se oponía a la administración autoritaria de la verdad por la Iglesia católica. Lutero escogió la fe, Descartes la razón, para construir un fundamento para una verdad más allá de las doctrinas papales. El resultado fue "el sujeto". Hoy, sin embargo, este sujeto parece demasiado inflado.

A nivel político, aquella actitud de tener la única verdad verdaderamente fundamentada es básica para un cartesianismo de derecha y de izquierda: los sistemas dominantes que sólo permiten su propio punto de vista, por una parte, y por la otra los cuadros iluminados (o "luminosos") que matan a otros por pensar diferente y que se autodenominan "sujetos revolucionarios". El concepto de sujeto tiene su carga.

En la reunión preparatoria de CETELA en la que se acordó escribir este libro, prevalecía en la vasta mayoría de los presentes un concepto de la educación teológica que no tiene nada que ver con la actitud que acabamos de mencionar aquí de forma caricaturesca. No obstante, se me pidió escribir acerca del sujeto. Confieso que no tengo muchas ganas de rescatar este concepto. No me convence. Pero todavía se usa. Por ejemplo, al hablar de pedagogía uno escucha de vez en cuando algo sobre el sujeto de la educación. Y además resucitó el viejo "sujeto histórico" (muerto del hígado por el exceso de vodka soviético) como "nuevo sujeto histórico". Así que —¡todo el mundo lo sabe!— de un sujeto hay que estar atento —y si sólo es para despedirse de él con buena educación.

1. El viejo sujeto solitario

El concepto de sujeto tiene su carga. No podemos emprender en estas pocas páginas toda una "arqueología" del uso filosófico, político y teológico de este concepto, si bien sería una tarea interesante. Solamente queremos mencionar de manera breve algunas formas en que se usa el concepto, nombrar algunos problemas y, después, proponer una forma un poco diferente de hablar de... ¿...de qué?, ¿del sujeto?, ¿de los actores?, ¿de seres humanos?, ¿grupos?, ¿gente?

Sospechoso: Ahora, ¿qué dice la gente en la calle? Imagínese que el cuidador de carros le dice: "Vi un sujeto por allí, acaba de doblar por la esquina". ¿Qué piensa usted? Claro: es un sujeto criminal o, por lo menos, sospechoso.

Obediente: Le pregunté una vez a una mujer pobre (¡por cierto revolucionaria y ex-combatiente sandinista!) qué es un sujeto. Me dijo: "Ah, eso viene de sujetarse, de obedecer, estar sujeto a alguien". Más todavía: los que van a una iglesia protestante conservadora, seguramente ya sabrán que "el evangelio quiere que el hombre se sujete a la ley de Dios", etc.

Algo similar escribe Luis Althusser sobre el sujeto. El sujeto se genera cuando una ideología llama autoritariamente a alguien y lo sujeta; como, por ejemplo, Dios llama a Moisés. Entonces, hay dos sujetos: el sujetado y la autoridad, el sujeto (con s-minúscula y el Sujeto (con S-mayúscula) [2]. La categoría que interpreta la relación entre estos dos es la de dominación. El sujeto domina o es dominado. El dominado carece de autonomía, el que domina la tiene.

Bola: Muchos textos dan la impresión de que entienden "el sujeto" como una *unidad cerrada* en sí, una *substancia*, una bola pues. Ciertamente, da gusto identificarse con el símbolo de la perfección que desde el hombre originario de Platón fantasmagorea en la antropología occidental. Habermas dice que los seres humanos tenemos interés de concebirnos como "uno". Tiene razón. Sólo que este interés no es suficiente para que el sentirse uno y el desarrollar una identidad autónoma del *ego* con base en la razón reflexiva puedan fundamentar un universalismo moral. Aquel interés muestra, por el contrario, una aspiración a no depender de relaciones, a ser absoluto. Es un interés de poder.

Algunos textos de la sociología fenomenológica parecen presuponer lo mismo: el sujeto (si bien corporal) como unidad

---

[2] Althusser. *Filosofía*, págs. 130ss.

cerrrada, como fuente de los procesos sociales [3]. La subjetividad revolucionaria en el existencialismo de Sartre —o bien la subjetividad individualista de Heidegger— también parecen concebidas así. El sujeto es el que, sin precedente alguno, se proyecta según su voluntad. La clase, como sujeto, es lo que ella hace de sí misma. La voluntad y la decisión lo son todo, las condiciones nada: el sujeto "bolo" de sí mismo.

Alzados: Existe un uso del concepto que ha sido bastante común entre la teología de la liberación, sobre todo la latinoamericana. Trata de expresar que gente oprimida, anteriormente desarticulada, se organiza y lucha por sus intereses.

En este contexto se dice, por ejemplo, que este sujeto social quiere ser "dueño de su historia" y, en este sentido, ser un "sujeto histórico": alguien que determina su historia (o *¿la* historia?). En gran parte de la tradición marxista y en la teología de la liberación, está bien claro quiénes son estos sujetos: los que viven dominados por un sistema injusto de explotación y dominación. Los dominados cobran conciencia de su estado de dominación. La "clase en sí" se torna en "clase para sí" (como lo expresa Marx en el *Manifiesto comunista*), se organiza y protagoniza un cambio histórico en las relaciones de dominación. Aquí no se trata de algún sujeto pensante e individual, sino de una clase subordinada, dominada, en caminos de emancipación. El concepto de sujeto se combina con la noción de las contradicciones sociales determinantes. Pero persisten dos pivotes del pensamiento subjetivista burgués: la autonomía absoluta como meta, cristalizada en las imágenes del "reino de la libertad" o del "reino de Dios en la tierra"; y la conciencia, la razón reflexiva en acción, que constituye la clase para-sí por el simple hecho de cobrar conciencia de sí misma [4]. Este pensamiento gira alrededor de un humanismo profundo que no hay que perder. No obstante pienso que hoy se puede servir mejor al interés de crear un mundo menos injusto que con estas concepciones [5]. Pero veamos de forma breve las dos herencias que nos trae el "sujeto" en este marco de uso.

Autonomía: Dentro del marco de la corriente filosófica marxista, la *autonomía* no se concibe como algo abstracto, sino algo socialmente bien concreto. Se *concibe* así, sin embargo no se realiza. Esto porque

---

[3] La sociología fenomenológica (Alfred Schütz), el interaccionismo simbólico y la etnometodología podrían mencionarse en este contexto.

[4] La figura reflexiva de la "clase para sí" es muy similar a la figura con la que Descartes fundamenta el "yo pensante" en sí mismo y lo absolutiza: "pienso, luego existo".

[5] Ver, con algunas pocas consideraciones, Schäfer. *Dulzura.*

la autonomía sólo puede ser una categoría límite del pensamiento, una utopía cuya plena realización no es posible. Al querer realizarla, las acciones se vuelven totalitarias [6]. En el alba de la modernidad, René Descartes construyó filosóficamente la autonomía absoluta del sujeto. Esto era útil. La burguesía emergente del siglo XVII (en Holanda) quería deshacerse del poder dominante y colectivizador de la Iglesia. Una teoría que subrayaba la autosuficiencia y la autonomía absoluta del "yo pensante", era muy funcional para esto. El sentido social del concepto cartesiano de sujeto es la idea de la autonomía de una clase emergente. Por ello es que uno no se deshace con facilidad del fantasma de una autonomía absoluta cuando quiere permanecer en el castillo del sujeto. Las matanzas en nombre de algún "reino de la libertad" —sea capitalista o comunista— lo testifican. Puede ser que otro hilo conductor sea más útil en nuestros días que el de la autonomía.

Conciencia: La otra herencia es el concepto de *razón consciente*. La conciencia —entendida como la razón reflexiva en acción— construye la subjetividad del sujeto como base de su autonomía. Renato Descartes [7] construye el "yo pensante" de la siguiente manera. Primero, postula la posibilidad de que un "espíritu maligno" y fraudulento le inculca a él todas sus percepciones como meras imaginaciones de algo que no existe. Es decir, un diablo inventa la supuesta realidad. Cuestiona luego la realidad de su cuerpo, o sea, de esa "máquina de miembros que también se percibe en los cadáveres" (II, 5) [8]. Finalmente, le queda nada más que la reflexión de su pensamiento: la conciencia de que él está pensando. Pero esta autoconciencia es el *fundamentum inconcussum*, el fundamento indestructible de toda certidumbre y, por tanto, del poder. Ya no es la Iglesia la que tiene la verdad. La única verdad es la que un sujeto puede tener: estar consciente de que está pensando. Desde Descartes, el concepto de la conciencia ha mantenido un lugar central en la ilustración, el idealismo y demás corrientes del pensamiento occidental. En la filosofía marxista se vuelve "conciencia de clase", la que constituye la clase como tal. Por ello se necesita la "concientización" para obtener subjetividad como clase y autonomía. Cuando hablamos entonces de "sujetos históricos" en este sentido, tenemos la herencia de la filosofía de la reflexión

---

[6] Ver para estos procesos en las corrientes políticas y filosóficas más diversas, Hinkelammert. *Crítica*.

[7] Descartes. *Meditationes*, meditatio I y II.

[8] El connotar el cuerpo expresiones como "máquina" y "cadáver", está ligado de forma intrínseca al peso único que esta filosofía le da al pensamiento reflexivo. Para lograr la reflexión pura —supuestamente más cercana a la verdad— es necesario desprestigiar, y finalmente, malmatar al cuerpo y, sobre todo, a sus placeres.

presente. Según entiendo, hay por lo menos dos formas de tratar con esta herencia que son relevantes para nuestros debates.

Izquierda cartesiana: La primera es la del *cartesianismo de izquierda*. Se concibe a la conciencia de clase como el pivote central y se le atribuyen ciertos contenidos del saber social. Los cuadros que conocen estos contenidos, conocen asimismo la "esencia real" de las clases revolucionarias. Los "comités centrales" se tornan —por lo menos según sus propias concepciones— los únicos sujetos pensantes, detentores de la única verdad posible y, por ello, los legítimos líderes... Este concepto de la conciencia de clase procede según la misma lógica de Descartes [9]: hace abstracción de las realidades históricas —siempre se encuentra algún diablo culpable— para retener apenas una percepción particular de ellas y culminar en la afirmación de que sólo *ésta* es el verdadero y absoluto fundamento de la felicidad del género humano. Termina circunscribiendo al sujeto revolucionario como sustancia identificable: el líder o el grupo de líderes.

Actividad sensorial: La segunda forma está muchísimo más próxima al propio Marx. Se orienta en la *praxis* y concibe la conciencia como elemento de ella. Como escribe Marx en la segunda proposición sobre Feuerbach, la verdad del pensamiento humano "tiene que probarse en la praxis" [10]. La praxis equivale "a la actividad sensorial humana" y, precisamente como tal, es subjetiva. Si el pensamiento reflexivo en acción —la conciencia— nace a partir de la praxis, no puede producirse por abstracción de ella. Nunca puede ser una conciencia absoluta; mucho menos sus contenidos. Siempre es conciencia condicionada por las mismas condiciones de vida, es decir por la praxis de los que reflexionan. Es conciencia impura, contaminada por el sello de la socialización en las personas, por los intereses, por diversas limitaciones, por el cuerpo, los deseos y los afectos, por el *in*consciente. No obstante es conciencia. Pero es conciencia histórica y, por ende, siempre relativa y finita, limitada. Nunca puede ser absoluta, nunca un fundamento incuestionable. Más bien es al contrario: su finitud, las condiciones sociales y corporales de su existencia, son su razón de ser. Sobre esta base sí puede existir algo como una conciencia de clase; sin embargo ésta ya se entiende desde un concepto distinto de subjetividad. Es esta línea la que tratamos de prolongar con nuestra propuesta en el presente ensayo.

A mi entender, no podemos abolir, desechar, el concepto de conciencia. No obstante hay que tomar en cuenta lo siguiente: si la

---

[9] ...si bien se valora de contenidos diferentes, ya que tiene intereses diferentes.
[10] Marx. *Feuerbach*, tesis 2.

conciencia nace de la praxis, conlleva constitutivamente —como dice el filósofo Bernhard Waldenfels— las "escorias de lo físico y lo social"; lo que cada uno lleva en sí del mundo físico y social, es lo que hace posible, orienta y limita el poder decir "yo" [11]. Poder decir "yo" o "nosotros" —en términos de clases o agrupaciones sociales— significa constituirse, frente a otros actores (individuales o colectivos), como actor (o sujeto, o el otro del otro). Pero esta constitución es justamente algo abstracto, algo formal. Depende de muchas precondiciones: los que se constituyen en "yo" o "nosotros" ya tienen incorporados los límites y las orientaciones de la sociedad; ya existe una cierta manera de cómo percibir la relación en la que se da este encuentro. Ya existe un significado social de este "yo" o "nosotros" antes de que los afectados se den cuenta. Ya se sabe quién es ese "yo", de dónde viene, etc.: un profeta no vale nada en su patria. Y si los estudiantes se constituyen en movimiento estudiantil frente a la opinión dominante, ésta ya sabe que aquéllos no quieren estudiar. No hay conciencia individual ni colectiva que no sea orientada y limitada por las condiciones de su existencia: el mundo físico y social, el cuerpo, los afectos y el pensamiento con sus contenidos. Esto no es compatible con la idea de poder realizar un reino de la autonomía. No tenemos metafísica alguna con recetas para llegar al reino perfecto.

¿Sujeto?: Habiendo rayado así el cristal más puro de la ilusión subjetivista, la conciencia, queda la pregunta: ¿qué tiene eso que ver con el sujeto? Respuesta fácil, pero no suficiente: no hay sujeto, sea individual o colectivo, sin cuerpo, sin aparato cognitivo y sin las relaciones sociales y físicas en las que vive.

Con esto apenas hemos trazado de manera muy breve el estado de pensamiento de mucha gente hoy. Ultimamente se ha iniciado una nueva discusión antropológica en la que la filosofía ya no es la única que opina. Influyen, por lo menos, también la biología (neurología), la psicología, la sociología y la semiótica. Tres grandes temas que se discuten desde hace mucho tiempo nos parecen importantes para el presente artículo:

- el *cuerpo*, como actor físico del pensamiento, de la personalidad y, con ello, de la conciencia humana [12].

---

[11] Waldenfels. *Jenseits*, pág. 78.

[12] En los últimos veinte años se publicaron muchísmos títulos acerca de este problema; en particular a partir de los avances gigantescos de la investigación del cerebro humano desde la última década. Uno de los títulos que revolucionaron el pensamiento fue Maturana-Varela. *Arbol*. Este libro —que enfoca la organización de los seres vivos y no solamente el cuerpo como tal—, con su hipótesis de los sistemas auto-poieíticos, influyó con fuerza inclusive a la sociología a traves de Niklas Luhmann con su teoría sistémica de la sociedad a partir del concepto del

• la *sociedad*, como determinante del pensamiento humano [13]. Es un lugar común que las estructuras sociales influyen las estructuras del pensamiento. Además, las relaciones sociales se entienden como *intersubjetivas*, constituyéndose las subjetividades por estas relaciones [14].

• la relación entre lo *subconsciente*, los deseos y lo consciente, en la tradición del psicoanálisis (sobre todo de Sigmund Freud), es otro tema clásico que se discute en el contexto de la constitución del sujeto[15].

Habría que examinar estas discusiones muchísimo más a fondo de lo que se ha podido hacer en la preparación de este pequeño ensayo, para poder entrar en detalles. Sin embargo, voy a permitirme algunas hipótesis acerca del estado de la discusión.

1. Parece que la idea de la *autonomía del sujeto* se desmorona. Nos estamos dando cuenta de que "el sujeto" es condicionado por una inmensa cantidad de variables. En consecuencia, "la autonomía" pareciera ser cada vez más una ilusión idealista. No obstante, hay que advertir que esta problemática justamente *no* se entiende dentro de la conocida (e infructuosa) alternativa entre "libertad versus determinación".

2. La idea de que el *sujeto es cerrado* en sí, fundamentado en sí, se desmorona en tal grado que percibimos mejor los siguientes factores: primero, la constitución del "sujeto" en todos sus niveles —corporal, afectivo y cognitivo— es un proceso social. Segundo, con la idea de que uno puede —gracias a la razón reflexiva— catapultarse hacia un punto fuera de tales condicionamientos, la propia razón humana se sobrevalora a sí misma de una manera exagerada. No hay filosofía social *sin* sujeto, pero tampoco existe

---

auto-poiesis. Un libro muy reciente que enfoca sobre todo el cuerpo en su relación con lo social, el sistema cognitivo y la "conciencia", es el de Damasio, titulado *El error de Descartes*. Es apenas una entre las muchísimas publicaciones y numerosos congresos que tratan el tema de la "conciencia" *(Bewußtsein)* hoy.

[13] Desde Marx, esta discusión ha tomado diversos rumbos, como todo el mundo sabe. El problema de la ideología como conciencia falsa es uno de ellos. Aquí es superfluo mencionar literatura.

[14] Nos referimos al personalismo judío (Martin Buber y otros), que ha encontrado un protagonista contemporáneo famoso en Emanuel Levinas. Ultimamente, y en el ambiente de CETELA, Franz Hinkelammert ha retomado el tema, diseñando la relación intersubjetiva con base en el mutuo reconocimiento como fuente de una subjetividad que no reduce a los otros a un objeto (Hinkelammert. *Crítica*, capítulo VI.5).

[15] De manera especial habría que mencionar aquí al ala izquierda de la tradición freudiana, que ha hecho mucho camino desde el individualismo del propio Freud hasta las discusiones acerca de "La estructura de los deseos y la sociedad" en el decenio de los setenta.

un sujeto como una substancia cerrada, fundamentado sólo en sí mismo, una "causa prima" de los procesos sociales.

3. Persiste una atención fuerte sobre la *conciencia* o el *consciente*. Esta rige todavía cuando se habla del subconsciente o del cuerpo como algo previo al consciente, ya que es la distinción "conciencia versus x" la que orienta el pensamiento. No obstante, el problema no se resuelve aboliendo "la conciencia". Aunque sí se podría tratar de describir la praxis desde un punto de vista diferente.

Vemos aquí tres problemas clásicos del pensamiento occidental: la disyunción entre libertad y determinación, el sujeto como sustancia y la conciencia como generadora de la sujetividad por medio de la reflexión. Estas tres cuestiones constituyen el trasfondo sobre el cual se desarrollan las siguientes deliberaciones, tratando de dejarlas atrás.

Tarea: De modo que en las siguientes páginas *nos proponemos* hablar de una manera distinta de los seres humanos y de los grupos que forman las sociedades. Sobre todo, no los entendemos como substancias cerradas, sino más bien como una red, un tejido de relaciones, incorporadas, generadas, transformadas, durante las vidas individuales y el lapso de existencia de movimientos sociales, sociedades y épocas; un tejido contingente que es así como es a causa de una cantidad innumerable de factores, y que nunca permanecerá igual. Vamos a tratar de hablar de tal manera de los actores sociales —o sujetos, o seres humanos y grupos—, que podremos lograr lo siguiente:

• integrar, con igual importancia, los niveles cognitivo, afectivo y corporal;
• entender la red de relaciones que constituye cada uno de estos niveles de la "sujetividad" como individual *y* social a la vez.

Por fin, después de que sea bastante claro que "el sujeto" no es simplemente espíritu (conciencia), sino también cuerpo y afecto (Freud: "deseo"), enfocaremos aquí,

• ¿cómo es que la *sociedad*, la clase social, la profesión, la familia, persisten *incorporados* en los seres humanos a todos estos niveles, formando disposiciones de percibir, pensar y valorizar, de sentir y emocionarse, de mover el cuerpo y presenciarse...?, y
• ¿qué hace que "los sujetos" se distingan y se reconozcan entre sí a partir de los límites sociales que son incorporados como distinciones cognitivas, afectivas y corporales, como

signos de pertenencia y prohibición, como habilidades y un latente capital cultural...?

Al proponernos esto, está claro que ya no tenemos la idea de la autonomía como pivote de nuestro pensamiento o como hilo conductor. Si las "sujetividades", o mejor dicho: los *habitus*, se conciben como tejidos de relaciones sociales que se han vuelto cuerpo, afecto y cognición, la idea de la autonomía se relega a segundo o tercer plano o, más bien, se transforma en las cuestiones de la libertad, la dignidad y la solidaridad.

2. Campos y *habitus*

Para retomar el lenguaje latinoamericano: creemos que José Duque expresa un amplio sentido común entre teólogos y sociólogos latinoamericanos —o por lo menos expresa el significado de "sujeto" que se usa realmente—, cuando dice que un "sujeto histórico" es un grupo, un movimiento, una cantidad de personas que "es protagonista de sus propios intereses y que toma su causa en sus propios manos". Cuando hablamos así, pensamos en un grupo que actúa, de hecho, dentro de un marco social conflictivo, según sus propios intereses. Sólo en un segundo o tercer plano se piensa en algo así como la fundamentación de esta acción en la constitución reflexiva y explícita de una identidad del grupo. Lo que esa agrupación es en la sociedad, se define mientras esas personas actúan a partir de sus intereses en un campo de acción que es marcado por intereses y posiciones sociales diferentes y contradictorias.

Ahora bien, nosotros tenemos que hablar de una manera científica y clara de la gente que actúa (y sufre) y de los grupos o movimientos como tales. Cuando hablamos así, usamos conceptos. Estos conllevan toda una gama de otros conceptos, definiciones y connotaciones acerca de la sociedad, las relaciones sociales, etc. Esta red de connotaciones, implicaciones tácitas, cosas dichas sin decir, consecuencias implícitas, etc., es más importante que el concepto central mismo. Por ello, no voy a discutir el concepto de "sujeto" como tal. Más bien voy a tratar de esbozar brevemente un lenguaje con el que se puede hablar, de forma diferente a la que se acaba de trazar arriba, de esa gente, esos grupos y movimientos, de los *educandi*, así como de los educadores, los dominantes, los políticos y policías...

Creo que el estilo de pensar que desarrolló Pierre Bourdieu [16] en la sociología, y en particular el concepto del *habitus*, nos provee

[16] Los capítulos siguientes se basan en un sentido muy amplio en la teoría social de Bourdieu. Durante más de diez años he trabajado en investigaciones propias con

de un buen lenguaje para hablar de los procesos y actores sociales que forman el espacio social en el que también se efectúa la educación.

No existe "sujeto" sin espacio social. Todos hemos crecido, somos formados, vivimos pues, desde niños en y por (!) las relaciones sociales que tenemos —quizas mejor: las relaciones que *nos* tienen a nosotros—. Estas relaciones, desde nuestro primer grito, nos colocan en un cierto lugar dentro del vasto espacio social, o sea, en una posición social. Esta posición se define por su relación con otras posiciones en el mismo espacio social: conlleva más o menos poder, más o menos dinero, más o menos bienes raíces, más o menos conocimientos culturales, más o menos reconocimiento social, más o menos posibilidades y expectativas, etc. Es una posición de clase dentro de un tejido de clases sociales relativamente dominantes o relativamente dominadas, y de una distribución desigual de bienes, posibilidades y oportunidades *(chances)*. En cada posición de clase, durante la socialización se inculca a sus miembros una gran cantidad de orientaciones y limitaciones específicas: "tienes que hacer esto", "esto no es nada para nosotros"... Estas son las condiciones para poderse mover de forma adecuada en su contorno y ser aceptados; sin ellas no se podría participar en el juego de ese campo específico, o se jugaría muy mal. Al mismo tiempo, las orientaciones y limitaciones corresponden a las diferencias y los límites sociales que existen entre las clases sociales. Los individuos,.durante la socialización, nos hacemos parte de nuestra clase al incorporar estas orientaciones y limitaciones.

Podemos decir que las oportunidades, las posesiones, los conocimientos, la osadía y mucho más que se le ha dado a una persona durante su socialización, pueden entenderse como bienes que se invierten en los campos de praxis específicos, volviéndose así capital: el saber se puede invertir bien en el campo científico, el dinero en el de la especulación financiera, por ejemplo. De este modo, los diferentes capitales influyen sobre la posición y la perspectiva del futuro que una clase o un individuo puedan tener en el marco de la lucha entre las distintas posiciones [17]. Pero los

---

base en este pensamiento. Los elementos claves son de Bourdieu, según mi lectura. La interpretación de la teoría del *habitus* por el modelo de la red, es resultado de mis propios trabajos.

[17] Esto no quiere decir que el concepto de capital económico se desvanece; está ahí y puede utilizarse. Tampoco quiere decir que ahora *todo* se ve sólo bajo el cálculo económico (como lo harían economistas de la *human capital school*, como por ejemplo Gary Becker). Primero: la teoría del *habitus* justamente prescinde del subjetivismo economista del cálculo racional y transparente *(rational choice)*; segundo: los capitales no-económicos obedecen a otras lógicas que la económica. Pero esto no quiere decir que los otros campos de praxis estén libres de disposiciones de acción, de interés y de relaciones de poder. Lo que se puede entender mejor ahora, es la

capitales, el conocimiento, las costumbres, las capacidades, no son simples propiedades que uno domina; ellos nos dominan a nosotros también, aunque sólo sea orientando y limitando nuestras posibilidades de acción y de imaginación. Los "educadores también fueron educados" [18].

Además, nos desarrollamos en diferentes campos de praxis. Para diferenciar más, podemos decir que por "campos de praxis" entendemos áreas específicas de actuar, como por ejemplo la economía y la profesión o el trabajo, la política, las relaciones sociales (invitaciones, comité de barrio, conocer gente, saber con quien...), el arte, la ciencia, etc. Estos campos se definen según el interés de la observación, y no son fijados de una vez por todas. En los campos se juegan puestas específicas entre actores en posiciones más o menos favorables, y con técnicas más o menos adecuadas.

Con estas pocas líneas tratamos de circunscribir las condiciones sociales bajo las cuales vamos a hablar de los actores o de los "sujetos". Los puntos de referencia más importantes, para nuestro problema, que nos presenta esta teoría social son los siguientes:

- El modo de enfocar la sociedad es relacional. No hablamos de entidades, sujetos o grupos como si fueran substancias. Nos interesan las *relaciones* de clase y de praxis social bajo las cuales los actores (sean individuales o colectivos) se desarrollan y actúan. Desde este punto de vista se puede hablar tanto de las estructuras sociales como de los encuentros entre los actores en la actuación social.
- Las *estructuras sociales* se constituyen de las relaciones entre diferentes posiciones según una distribución desigual de bienes y posibilidades. Como *condiciones de socialización,* ejercen una influencia sobre los seres humanos a través de las relaciones que éstos tienen con su entorno social: la familia; la vecindad; la gente del barrio; los medios comunicativos; las condiciones de escuela, de trabajo, etc. Las estructuras sociales no se reproducen como "reflejo" en la mente, sino como orientaciones y limitaciones, resultado de innumerables aprendizajes sociales acerca de la distribución práctica de las posibilidades, las oportunidades y los bienes.
- Tales aprendizajes se hacen en la praxis con otros *actores sociales* (el profesor, la madre, los medios de comunicación, los colegas de la fábrica, la pandilla, etc.). Las condiciones de los

---

incidencia de factores culturales o escolares, por ejemplo sobre las posiciones y perspectivas de actores en el marco de las luchas sociales. Sin embargo, es necesario indagar más sobre este concepto de capital. Solamente que aquí no disponemos de espacio para hacerlo.

[18] Marx. *Feuerbach,* tesis 3.

campos de praxis son las condiciones objetivas sin las cuales no habría esta praxis. Los otros actores, con sus posiciones y capitales, son los que delimitan o propician ciertas acciones. La relación con ellos facilita que cada actor se perciba a sí mismo, pueda cambiar o reforzar ciertas estrategias, adaptarse más "a su medio", y tenga más o menos posibilidades en el campo de juego.

•En esta praxis vivencial se interioriza la estructura social como un *saber práctico* (que está, además, ligado a afectos y estados del cuerpo). En consecuencia, las dicotomías acostumbradas entre materia y "símbolo", dinero y espíritu, capital económico y capital cultural, cosa y signo, etc., no tienen mucho significado para este modo de describir procesos sociales. Si es necesario, no obstante, se pueden introducir estas distinciones. Pero el interés es otro: es tratar de entender mejor cómo funcionan las relaciones sociales de poder que se han transformado en carne y hueso y en cerebro de los actores.

•Con todo esto, un lenguaje descriptivo que se orienta en Bourdieu resulta muy crítico de la *dominación social*. Ya que no la reduce a las relaciones económicas, militares y políticas (objetivas), sino que también examina al poder en las relaciones culturales, científicas, del reconocimiento social (subjetivas y objetivas) [19]. Se trata de un lenguaje descriptivo que toma en cuenta las formas *incorporadas* de la dominación.

Nuestra pregunta clave en las consideraciones siguientes sobre los actores (o sujetos) sociales será: ¿cómo se puede describir la dominación social que está presente *en* los mismos actores?

La praxis social no se confina solamente a la producción y distribución de bienes. Incluye también la percepción y valoración de estos procesos por los seres humanos, así como las practicas de éstos. Luego, la presencia de la dominación social *en* los actores nunca podrá entenderse como algo similar a un "reflejo" de lo exterior en lo interior. La percepción, la clasificación y el juicio son procesos activos. Dependen de factores que son ajenos a lo percibido y lo transforman. Dicho de manera coloquial: cada uno tiene su modo de ver. Este influye su modo de entender lo que ve. Y lo que hace influye sobre lo que ha estado viendo, o sea, transforma la realidad social.

Con el lenguaje praxeológico tratamos de combinar —como dijera Marx [20]— el "lado activo" del proceso social con el lado

[19] A primera vista, esto se parece mucho a Gramsci y su concentración sobre los factores culturales que aseguran la hegemonía de las clases dominantes. Y, de hecho, existen similitudes. Bourdieu, no obstante, va más allá, pues enfoca la hegemonía incorporada.

[20] Para lo que sigue, ver Marx. *Feuerbach*, tesis 1, 4 y 6.

"objetivo", esto es, el de la producción y distribución de los bienes. Queremos concebir la realidad social "como actividad sensorial humana... praxis"; lo que significa que esa realidad concibe como parte integral los "sensos" humanos y su actividad —el cuerpo, los afectos, la percepción, el juicio, los conocimientos, las acciones, etc.—. Queremos concebir, en consecuencia y por el otro lado, la actividad humana como realidad social incorporada; lo que significa que la actividad sensorial está necesaria e íntimamente ligada a los procesos sociales y no puede hacer abstracción por completo[21] de ellos. Con todo esto desistimos del "desdoblamiento del mundo en un mundo... imaginario y otro real". Y, además, no buscaremos una "esencia humana" como "algo abstracto inherente a cada individuo" o a las clases sociales. Más bien tratamos de ver a los seres humanos como "el conjunto de las relaciones sociales"; pero lo hacemos a título de hipótesis de trabajo, sin deducir de allí especulación alguna acerca de cualquier "esencia".

Todo esto se puede decir con la fórmula de que la praxeología es una ciencia de la lógica práctica que se comprende como lógica de la praxis[22]. Para nosotros, los actores sociales, la realidad existe como realidad percibida. La lógica practica, incorporada y transformada en la misma praxis de vida, actúa según su sistema de orientaciones y limitaciones en relación con los bienes, las posibilidades, las oportunidades, el poder, las perspectivas de futuro, etc., que son distribuidos de una manera desigual en la sociedad. Claro que los bienes materiales cobran de este modo también la función de signos, y que los signos se vuelven factores activos en las luchas por los bienes y el poder, es decir: influyen sobre la producción y distribución de los bienes y la obtención de posiciones de poder.

Si describimos la praxis social de esta forma, es claro que tenemos que preguntar por las estructuras y las transformaciones de la lógica práctica. Bourdieu nos propone el concepto de *habitus*. Este se concibe, a la vez, como almacén y transformador. En el *habitus* se acumulan las experiencias y, con el tiempo, se estructuran

---

[21] Este "por completo" concede su lugar a la razón, la que sí puede hacer abstracción hasta cierto grado de lo social y lo corporal. No obstante consideramos que esta capacidad de abstracción no puede producir algo así como una fundamentación meta-social, universal. No podemos, ni de lejos, abordar el problema de la razón, que debería discutirse aquí. Apenas decimos que el concepto de "razón transversal", elaborado por Welsch *(Vernunft)*, nos parece —discutiendo algunos ajustes— bastante compatible con un abordaje praxeológico. Ver en especial el capítulo sobre razón y racionalidad en Welsch (págs. 624ss).

[22] ...y no como un derivado de la razón práctica en el sentido kantiano. Fuera de Bourdieu, se puede mencionar a Clifford Geertz, Anthony Giddens, Marshall Sahlins y, en cierto sentido, también a Jürgen Habermas, como representantes de esta corriente sociológica. Otra cosa es la sociología fenomenológica tardía de Berger-Luckmann. *La construcción social de la realidad.*

según la lógica de los procesos sociales de los que provienen estas experiencias. Al mismo tiempo, el *habitus* transforma y recombina estas estructuras o esquemas según nuevas necesidades de adaptación —tanto a corto como a largo plazo—. El *habitus* le brinda a la lógica práctica una gran cantidad de disposiciones. La mayoría de ellas entran en acción mucho antes de que comencemos a deliberar de modo consciente sobre algo; sin embargo, las disposiciones también subyacen al pensamiento consciente y a la razón reflexiva. En estas disposiciones se cristalizan los procesos de socialización, tanto colectivos como individuales. Y allí se cristaliza asimismo la praxis en los campos, desde las diferentes posiciones sociales y con las diferentes cuotas de poder. Esto hace que los diferentes *habitus* (individuales) que se desarrollan en una determinada posición social sean parcialmente homólogos[23] entre sí. De manera que se puede hablar con referencia a estas homologías también de un *habitus* de clase, de grupo, de posición. Por las disposiciones es que la sociedad se interioriza en los "sujetos"; en ellas se almacenan las experiencias vividas en *todo* el proceso de socialización, entre el nacimiento y la muerte de los individuos, lo mismo que entre el surgimiento y la desaparición de agrupaciones o clases sociales y épocas históricas: se almacenan las prohibiciones y los incentivos, las limitaciones y las oportunidades, las posibilidades y las incapacidades, el poder y el no poder, todo el crédito social de que goza una clase o raza y toda la explotación a la que se la sujete... A la vez, los *habitus* son generadores. Pueden combinar sus esquemas de otras formas o pueden retomar, desde otras posiciones sociales, indicaciones para cambios —generando así una innumerable cantidad de posibles transformaciones en el modo de percibir, juzgar y actuar—. Así son fuente de cratividad.

Con estas líneas hemos intentado trazar una introducción breve a un vocabulario que nos ayudará en lo que sigue a cumplir con nuestra tarea: poder hablar de los seres humanos y los grupos, desde el punto de vista sociológico, de una manera integral y no apenas como "viejos sujetos solitarios". Ya se vislumbra que con este cambio la autonomía del sujeto perderá importancia frente a la solidaridad como hilo conductor ético. La perspectiva sociológica integral de los seres humanos la queremos conseguir con dos pasos.

Primero, propondremos un modelo que nos permita visualizar los diferentes niveles o aspectos que le atribuimos al *habitus* en nuestro lenguaje, así como la relación entre ellos. Nos parece que la imagen de una *red* sirve muy bien para esto.

---

[23] No son idénticos. La praxis humana no opera con identidad, sino con similitud. La pregunta por las relaciones de identidad no es sino una pregunta filosófica transferida al campo de las relaciones sociales.

Luego, queremos utilizar el modelo de la red para hablar de los siguientes aspectos del *habitus*:

- el *habitus* como algo igualmente social e individual,
- el *habitus* corporal,
- el *habitus* afectivo, y
- el *habitus* cognitivo.

3. La red

La idea de usar la imagen de una red para visualizar la interrelación de los esquemas de la lógica práctica no es nada más que una connotación intuitiva. Combina la observación de que la lógica práctica tiene cierta coherencia con la decisión preliminar de observar las relaciones y no las substancias. Esta asociación teórica sólo es propuesta para la comunicación. No pretende de ninguna forma decir: así *es* la verdad.Una red, ¿consiste de hilos que combinan nudos —o de nudos que combinan hilos? Los unos no serían una red sin los otros. De este modo se puede interpretar, según los diferentes aspectos, la interrelación que tienen las disposiciones de los *habitus* entre sí. ¿Qué elemento implica qué otro?, ¿cuál está en contradicción con éste y con qué otro?, etc. Un golpe recibido, por ejemplo, ¿implica el contragolpe, o una defensa, o el otro cachete? La muerte de un familiar, ¿significa que la persona afectada llore o que explote en un acto agresivo? El decaimiento económico, ¿se deriva de la acción de demonios o del dominio del neoliberalismo (o de ambos), o se deriva de leves ajustes en los ciclos económicos? Lo contrario de rico, ¿es humilde, o pobre, o explotado o excluido? ¿Qué implica esto para las decisiones políticas? La reacción a la violencia estructural sufrida, ¿es el fatalismo, la organización pacífica o la violencia criminal individualizada? Sirvan estos ejemplos para indicar las muy variadas posibilidades de interrelación según diferentes *habitus*. Cada *habitus*, sin embargo, puede entenderse, en todos sus niveles, como una red interdependiente de elementos (los "nudos") que se encuentran en relaciones lógicas (los "hilos") entre sí, formando así una red. Estos elementos y relaciones forman esquemas que son clasificatorios y evaluativos a la vez. Permiten percibir y evaluar de inmediato los sucesos que enfrentamos y sueltan la reacción adecuada (según las disposiciones). Si una mosca se acerca a nuestro ojo y la percibimos visualmente, no se necesita una evaluación racional y consciente para trazar un plan de contra-ataque; levantamos una mano o giramos un poco la cabaza. No más.

Más allá de una simple intuición, uno puede construir una red como *instrumento de análisis* de discursos y prácticas, por lo menos

en el aspecto cognitivo [24]. Entonces, cada cuadro (cuatro nudos y cuatro hilos) se puede entender como un espacio en el cual se transforma la *percepción* de un experiencia social en un *juicio* y en el diseño de una *acción* correspondiente. Por ejemplo: un neopentecostal percibe la perdida de control sobre un campo de su vida privada; supongamos, él piensa que toma demasiado [25]. Concluye que esto se debe al demonio del alcohol, invoca el poder del Espíritu Santo y lucha contra este demonio con oraciones de expulsión o se somete a una expulsión oficial en su iglesia [26]. Esta persona, y cualquier otra dentro de este grupo de *habitus*, puede transferir este esquema de percepción, juicio y acción (con las debidas transformaciones) a otras vivencias de pérdida de control sobre algo, ya sean privadas o públicas. Esto apenas a título de explicación.

Para nuestro tema es importante que la red que proponemos contempla los procesos de *percepción, juicio y acción* en cada uno de sus componentes, o sea, en inumerables variaciones. De este modo, virtualmente cualquier esquema de la red puede servir como punto de entrada para transformaciones de toda la red. Virtualmente —ya que se puede decir que sólo las transformaciones en las estructuras más importantes son lo suficientemente importantes como para cambiar la mayor parte de la red—. Esta apertura permanente a la transformación así como los procesos de percepción, juicio y acción (contemplados en el modelo mismo), hacen que esta red pueda servir de modelo de la praxis como "actividad sensorial humana". No trata al sistema cognitivo como un simple reflejo de la "realidad social" en el "imaginario humano" o algo así [27].

Si uno hace algo de igual manera que hace alguna otra cosa, normalmente transfiere el esquema de una práctica a otra. Pero no por ello las prácticas son idénticas. Las *transferencias* en la lógica práctica se sirven más bien —como también lo subraya Bourdieu— de una *similitud aproximativa*, nada más. Esta se describe como una *homología* entre los dos esquemas. Esto es: expulsar el demonio del "alcohol" es más o menos (!) lo mismo que expulsar el de la "tendencia al fraude personal" o el de la "corrupción política" o el de la "guerilla comunista". Más o menos: de eso vive la capacidad de transferencia que tiene la lógica práctica. Visto en relación con el

---

[24] En otro lugar, Schäfer. *Praxis*, desarrollé brevemente las estructuras lógicas de un modelo interpretativo de la red a partir del análisis de textos vivenciales. Esto no se puede explicar aquí, dado que nos llevaría demasiado lejos.

[25] En el neopentecostalismo de clase alta, generalmente no es prohibido tomar.

[26] Si esta persona no fuera neopentecostal, se serviría de otras formas de tratar con el problema, como de consultas psicológicas, por ejemplo

[27] Pensar esto significaría malentender el modelo de la manera más gruesa.

modelo, esto significa que la relación de homología existe virtualmente entre cada uno de los "cuadros" de la red al igual que entre diferentes redes de disposiciones (el cognitivo, el afectivo y el corporal) o entre las redes correspondientes de diferentes individuos del mismo grupo de *habitus*. Son similitudes, nada más; no obstante, por el efecto de reconocimiento que suscitan son suficientemente fuertes para construir la coherencia práctica que rige entre la percepción, el juicio y las acciones de un individuo; entre la transformación de una percepción cognitiva y afectiva y una acción corporal (ver un peligro, asustarse y huir); y entre diferentes individuos de un grupo o de una clase social.

Hablando de transformación, hay que tomar en cuenta que la imagen de la red no contempla a ésta como un sistema cerrado. La red es abierta hacia todos lados; *no tiene dobladillo*. Esto tampoco quiere decir que es interminable. Pero sí quiere decir que sus orillas se desfasan, que se pierden hilos y nudos, que se abren más y más espacios vacíos por más que uno se aleje de los elementos centrales de la red. Al analizar discursos con este modelo, uno se da cuenta de que en una muestra dada (un grupo de *habitus*) existe una cierta cantidad de esquemas de percepción, juicio y acción que son muy fijos y que todos los individuos comparten. Por ejemplo, en una iglesia pentecostal, que el hablar en lenguas indica la presencia del Espíritu Santo; o en una organización de cuadros, que la palabra del Comité Central significa la verdad. Las convicciones y practicas centrales —una cierta cantidad de esquemas de la red— garantizan la comunicación en el grupo y su capacidad de una acción gratificante para los miembros. Esta "zona" de la red podría llamarse ámbito central. Se entiende como el conjunto de tales esquemas que en tal grupo o por tal individuo en tales condiciones sociales se emplean con más frecuencia y éxito[28]. Son esquemas reconocibles a partir de los cuales se puede desarrollar (por reconocimiento) lo que se llamaría la "identidad" de un grupo o una persona. Por más que uno se aleje de los esquemas centrales de tal grupo de *habitus*, verá que las diferencias entre los integrantes aumentan, pero pierden significado para el grupo. Por ejemplo, puede haber diferentes opiniones entre los pentecostales acerca de si es lícito o no tener un televisor, sin que por ello se desintegre el grupo. Además, cada individuo tiene una cierta cantidad de convicciones y prácticas bastante estables, y otras que pueden cambiar con más facilidad según las situaciones; a eso se agregan opiniones y habilidades para actuar que, si bien se hallan dentro del horizonte de la red cognitiva, casi nunca las activa, dejándolas latentes. A esta experiencia quiere responder la idea de que las redes son abiertas, sin límite fijo.

---

[28] Lo que sería éxito, tendría que definirse de caso en caso.

Otro aspecto de la transformación es igualmente importante. La red tiene *espacios vacíos* y *anudaciones contradictorias*. Una lógica práctica (a diferencia de una lógica estrictamente formal y científica) nunca puede ser por completo conclusiva. Bourdieu subraya con fuerza este aspecto. Al analizar las lógicas prácticas de grupos religiosos que en apariencia son muy cerrados en sus creencias y prácticas, uno se da cuenta que hasta estos *habitus* necesitan la inconclusividad. Para los estructuralistas dogmáticos, este hecho es una razón de desesperación. No así para la teoría de la praxis. La lógica práctica que —con base en las disposiciones del *habitus*— tiene que organizar la vida de personas y grupos en el marco de los procesos sociales, necesita los espacios vacíos y las contradicciones tácitas para reaccionar y actuar con flexibilidad según las posibilidades y limitaciones que ofrece una situación. Cuanto más cerrada una red de convicciones explícitas, más penoso es para los integrantes de tal grupo de *habitus* si se imponen algunos cambios. De ahí el permanente problema de los fundamentalistas con los reajustes y la continua referencia a nuevas revelaciones divinas en las que Dios niega hoy lo que acaba de afirmar ayer; pues siempre es mejor que Dios se equivoque y no uno mismo. La lógica práctica, entonces, necesita que no todos los nexos en una red (cognitiva) sean por completo fijos y conclusivos. De este modo, las redes que se construyen a partir de material empírico [29] nunca son del todo conclusivas; en consecuencia, no vamos a postular la conclusividad para este modelo teórico. Más bien hay que rezaltar que las contradicciones y los espacios vacíos (es decir, los espacios entre elementos que miembros de un cierto grupo de *habitus* de forma constante se niegan o fallan al combinar) indican entradas para una transformación de los esquemas del *habitus*. Las contradicciones son suscitadas, en su mayoría, por cambios en las condiciones sociales de acción, así que las transformaciones son adaptativas.

El modelo de la red con su visión radicalmente relacional de la vida social nos da la posibilidad de comprender la solidaridad de otra manera: ya no tanto como un acto voluntario y consciente, sino como un proceso de organización de intereses sociales a partir de redes sociales —sin que esto suprima las decisiones individuales—. Para ello es muy importante tomar en cuenta que el modelo ya no necesita la separación tradicional entre individuo y sociedad.

Después de proponer el modelo de la red para visualizar las distintas dimensiones del concepto de *habitus*, vamos a hablar de su dimensión social. Seguimos tratando aquí siempre la pregunta:

---

[29] Como dije antes, hice estas construcciones con material de iglesias pentecostales y neopentecostales en Guatemala.

¿cómo se presencia la sociedad en los actores? En el próximo apartado enfocaremos primero las vías por las que la sociedad se presencia; en el que sigue después, distinguiremos diferentes niveles en el *habitus* mismo.

4. Campos de praxis, individuos y clases

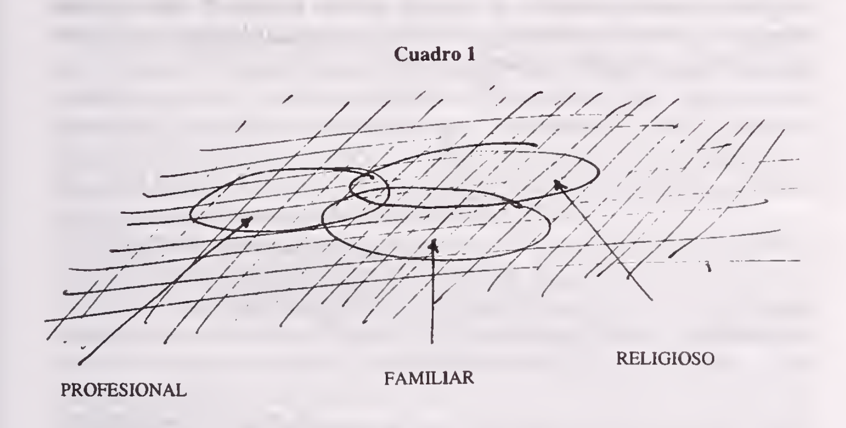
Dijimos que los *habitus* se desarrollan según la lógica de diferentes *campos de praxis*. Los campos de praxis no existen en sí como entidades sociales. Más bien los creamos por nuestras formas de ver y clasificar la praxis social, delimitando así ciertas áreas según nuestro interés. Si solemos hablar sobre todo de los campos económico, político, social, cultural, religioso, etc., esto simplemente sigue la costumbre actual de hablar a grandes rasgos de la sociedad. Se puede construir otras distinciones. Un banco, por ejemplo, puede analizarse como institución del campo económico, o aún más delimitado: del campo financiero. Para ello se construye el campo financiero con sus prácticas, actores, capitales, instituciones y reglas de juego. Entonces se estudia al banco desde el punto de vista de las condiciones de este campo. Sin embargo, un banco (o cualquier otra institución) también puede analizarse como un ejemplo del campo profesional bancario. Entonces se estudiarán más bien las relaciones sociales y laborales, el estatus y la posición social de los empleados y, quizás, la interconexión de estos factores con el rendimiento económico.

A los campos corresponden *habitus*. Estos almacenan y transforman la lógica práctica del campo respectivo. Por ejemplo, con cierto tiempo de vida laboral, un empleado de un banco incorporará un cierto *habitus* que corresponde a su trabajo. Esto incluye disposiciones cognitivas y afectivas y puede llegar con facilidad al nivel corporal, por ejemplo en la manera de saludar a las personas en la vida no-profesional, una cierta actitud servicial, apariencia "correcta", etc. De igual forma, la lógica práctica del campo religioso puede incorporarse en los pastores, conformando un cierto tono de voz, la ansiedad de brindar consuelo aunque nadie lo requiera, etc. En el lenguaje praxeológico se dice que se constituye un *habitus* específico a un campo. Este forma parte del *habitus* mucho más extendido de cada uno de los actores.

En el modelo de la red, los *habitus* específicos pueden visualizarse como áreas diferentes de una red amplia que se pueden solapar. En este caso se podría decir que las disposiciones centrales de esta área, es decir del *habitus* "x" (profesional, religioso, etc.), son similares (homólogos) entre virtualmente todos los actores de este campo. Las otras áreas de la red pueden ser muy diferentes, según las diferentes actividades que cada uno de los actores

desempeñe (fuera de su trabajo profesional o actividad religiosa) Y si hablamos de actores individuales, también hay que tomar en cuenta la idiosincrasia que tengan las personas.

Cuadro 1

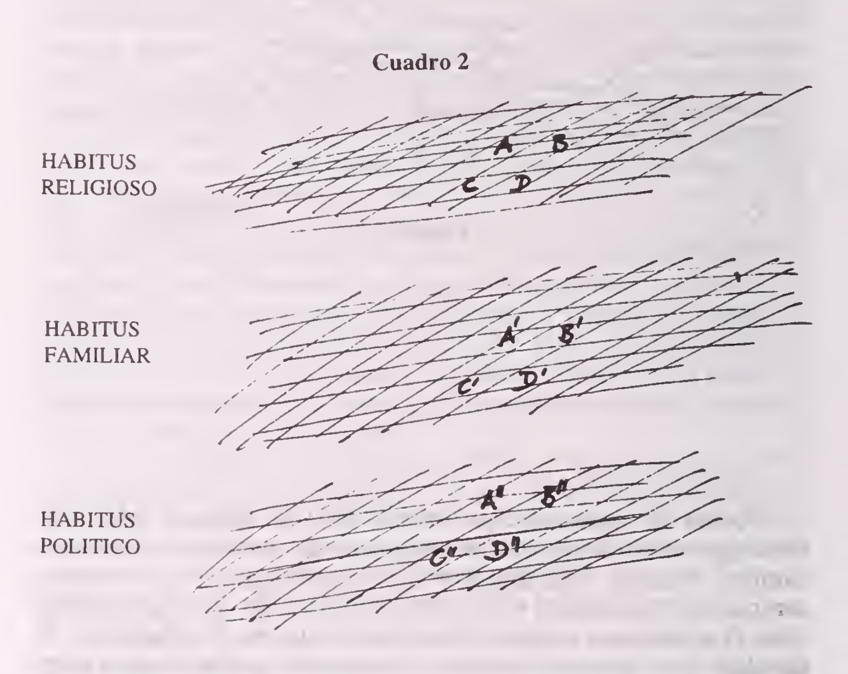


Podría ser que estemos interesados en trabajar sobre las *homologías* entre la praxis de un grupo de gente en diferentes campos. Primero hay que tomar en cuenta que los diferentes campos de praxis tienen sus diferentes lógicas. En el campo político o en el económico existen otras lógicas que en el religioso o el familiar. Pero, por otro lado, no es necesario que las lógicas sean del todo diferentes. Y además, se puede observar que los *habitus* de los actores que son afectados por dos campos tienden a transferir esquemas de un campo a otro —a no ser que existan razones para no hacerlo—. No obstante, estas similitudes entre las lógicas prácticas de diferentes campos no se deben a algo así como el "reflejo" del uno en el otro. Pensamos más bien que las lógicas de diferentes campos se asemejan y funcionan de manera homóloga, según las diferentes posiciones en el espacio social (posiciones de clase). Quiere decir: en una cierta posición social dominante, el campo familiar, el religioso y el político (para escoger algunos al azar), tienen una cierta cantidad de esquemas en común (por ejemplo, los del paternalismo); pero no porque son esos tres cam-

pos, sino porque la misma gente actúa en estos campos y transfiere con su acción los esquemas de un campo al otro, sea por acción o por espectativas eficaces. Las homologías se dan, en última instancia, si las prácticas y las disposiciones que algunos actores transfieren calzan con el campo destinatario y dan resultados allí.

Si nos interesamos, por ejemplo, por las homologías entre las disposiciones cognitivas de cierto grupo social en los campos religioso, familiar y político, podemos visualizar los *habitus* correspondientes con redes superpuestas.

Cuadro 2



De este modo se pueden observar y visualizar, por ejemplo, *esquemas homólogos* entre los diferentes *habitus*. A (R) B en el *habitus* religioso puede significar *adepto (obediencia frente a) autoridad del pastor*; esto es homólogo a *niños (obediencia frente a) autoridad de padres* en el *habitus* familiar; siendo esto homólogo a *ciudadanos (obediencia frente a) autoridad estatal* en el *habitus* político. Sin embargo, otros esquemas (que resultan de los primeros) no necesariamente tienen que corresponder: C (R) D puede significar en el *habitus* religioso, por ejemplo, *adeptos (carrera hacia) puestos eclesiales*, pero en el *habitus* político *oprimido (opresión) dominantes*, etc. Las homologías son algo bien conocido para todos los que están familiarizados con los métodos estructuralistas. No obstante, aquí no se

trata de estructuras simplemente objetivas[30], sino de disposiciones cognitivas incorporadas en los *habitus* de actores sociales.

Estas disposiciones pueden activarse y usarse, transformarse o mantenerse latentes y hasta transferirse a otros campos, simplemente según los requerimientos de la praxis. Si un campo no presenta las condiciones para actuar de forma exitosa, se puede buscar otro. Los que son excluidos de la economía y la política oficial, por ejemplo, se abren otros campos de acción, por ejemplo el religioso. Allí puede desarrollarse la solidaridad que en los otros campos ya no puede articularse. Pueda ser que estos actores parezcan, durante un cierto tiempo, "apolíticos"; pero sí existe la capacidad de volver a reconvertir el esquema de la solidaridad desde el *habitus* religioso hacia el campo político, cuando se hayan dado las condiciones objetivas de tal acción.

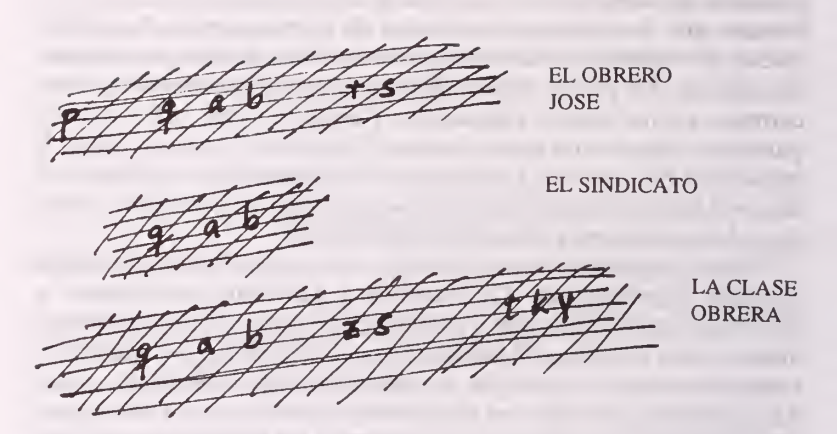
Todo este tiempo hemos hablado de forma indistinta de *habitus colectivos e individuales*. Lo hacemos a propósito por cuanto la distinción entre individual y colectivo o social es de un significado inferior para la teoría del *habitus*. Para la antropología cultural, las ciencias sociales o la teología, los *habitus* colectivos de ciertas clases o agrupaciones sociales son los de interés prioritario. La psicología, por el otro lado, estudiaría con preferencia los *habitus* individuales. No obstante, sí hay que subrayar con fuerza que no existe *habitus* que no sea al mismo tiempo *individual y colectivo*. Dado que no hay persona humana alguna que no tenga incorporada una gran cantidad de los rasgos de su clase social y de sus prácticas. Estos rasgos son sociales. No cayeron de ningún cielo y no fueron creados por ningún acto voluntario existencialista sin precedente histórico. Y no existe praxis social alguna que no sea praxis humana sobre la que influyen las idiosincrasias individuales, fruto de las posibilidades creativas e inventivas que brindan las disposiciones del *habitus* y de la fuerza de la razón en jugar con éstas.

Este aspecto de la teoría se puede visualizar también con el modelo de la red. Claro que el *habitus* de un individuo o de una fracción de una clase no corresponde por completo al *habitus* que se puede construir de una clase total; ni puede ser al contrario, que el *habitus* de una determinada clase englobe todo lo que se podría decir del individuo "x". El obrero José, si bien es un típico obrero, siempre tendrá algo (aunque sea poco) que lo distinga de su clase; y la "clase obrera", a la vez, engloba muchísimo más que lo que una vida pueda representar. De este modo existe, como algunos dicen, lo típico en lo individual y lo individual en lo típico.

---

[30] ...como realidades casi-trascendentes en un "cantianismo sin sujeto trascendental" —caracterización que aceptaba Levi-Strauss para su trabajo hace años.

Cuadro 3



El *habitus* del individuo José puede estar en gran correspondencia con el *habitus* de la clase obrera y con la fracción de clase que se organiza en los sindicatos clásicos (q,a,b: trabaja asalariado en trabajo manual y está organizado...). Sin embargo, tiene algo más que la clase general y la fracción específica (p, alguna idiosincrasia que nadie conoce y que se la dejamos como su secreto); tiene algo en común con el *habitus* de la clase obrera en general que los sindicatos clásicos no tienen (s, su inclinación al anarquismo); tiene su contradicción privada con una tradición de la clase obrera (r versus z, o sea, le gusta el golf y odia el futbol, lo cual provoca confrontaciones con sus colegas); y, finalmente, carece de mucho que la clase obrera como tal engloba en sí (t,k,y, que puede ser toda la historia de luchas, las organizaciones, costumbres culturales como una música específica, etc.).

Ahora bien, en este modelo la cuestión de la *dignidad* por excelencia del *individuo* como tal no desempeña ningún papel especial. No obstante no atacamos ni a la dignidad humana ni a la inconmensurabilidad del ser humano individual con leyes sociales. Más bien nos vemos a nosotros, los seres humanos, como seres históricos y sociales. Nuestra dignidad está simplemente en que

somos seres humanos; no en que nos estilizamos frente a nuestros co-humanos como entidades autónomas e independientes por principio. En vez de hablar con este deje cartesiano, preferimos detectar la individualidad brotando y nutriéndose desde su suelo que es la sociedad. La individualidad no se genera contra la sociedad, sino bajo las condiciones de la sociedad. La identidad de un individuo puede comprenderse con el concepto de *habitus*, por tanto, desde la sociedad, su clase social, su praxis, sin que su individualidad sea devorada por el monstruo denominado "colectividad".

Por último, queremos mencionar que las homologías entre el *habitus* de una clase y los *habitus* individuales correspondientes, llevan a que los individuos actúen (por lo general) según los intereses objetivos de sus clases sin necesariamente estar conscientes de esto o tener un programa explícito al respecto. Suele ser suficiente con que los actores se encuentren posicionados en el espacio social como para promover sus propias causas según los intereses objetivos de la posición correspondiente, esto es, para ser "protagonista" o "sujeto" de su historia [31]. Además, vemos aquí el proceso social que genera la solidaridad como algo que combina —desde la propia praxis social— los propios intereses con los de otros actores sociales, posiblemente bastante lejos en el espacio social.

5. Cuerpo, afecto y cognición

Los actores de las luchas sociales actúan y sufren en su menor parte con la cabeza. Muchos más se motivan y sufren por el corazón y actúan organizando gente, caminando, hablando, y de nuevo caminando. Las necesidades y deseos, las experiencias, las desilusiones, las esperanzas, las alegrías y los dolores —todo esto se vive con el cuerpo, el afecto y la razón—. Esto no es nada extraño a la teoría del *habitus* de Bourdieu, y nuestro modelo de la red lo contempla también. No es necesario llamar la atención sobre el hecho de que el cuerpo y el afecto también existen, además de la cognición y la razón, para que se añadan remendando a teorías racionalistas existentes. Con el lenguaje praxeológico decimos desde ya que las disposiciones se *incorporan* con la praxis diaria, se hacen postura, complexión del cuerpo. Por ello propongo diferenciar

---

[31] ...según lo hemos citado arriba de José Duque. Otra cosa es cuando actores se vuelven en contra de su propia clase (toman una posición diferente) o cuando funcionan fuertes mecanismos de enajenación. Ahora tendríamos que profundizar en la lógica de los intereses y de los procesos en los cuales se genera solidaridad. Esto es imposible discutirlo aquí. Para unas ideas acerca de esto, ver Schäfer. *Dulzura*.

con el modelo de la red también los niveles corporal, afectivo y cognitivo. Con ello no se elimina lo dicho en el apartado anterior: en todos estos niveles no se habla de nada distinto que del *habitus*, es decir, de las condiciones sociales incorporadas. Sólo que se subraya que esto afecta la existencia de carne y hueso, en las emociones así como en las imaginaciones y deliberaciones de la mente.

Esto en sí no es nada nuevo. La literatura novelística y poética nunca lo ha olvidado. Las ciencias humanas y sociales se dieron el lujo de limitarse a la razón y a la conciencia —según la afinidad que los intelectuales tenemos con esa parte de nuestro cuerpo que más está activa: el cerebro—. Sin embargo hay una gran cantidad de nuevas investigaciones en el campo de la biología y la psicología que subrayan la conexión íntima entre el cuerpo, el afecto y la cognición. Aquí apenas menciono dos, para señalar que esta relación ya no se puede dejar de lado —no porque piense que los resultados y las hipótesis (a pesar de algunas similitudes) sean iguales.

El cerebro no vive sin *cuerpo*, y sin cuerpo no existe la identidad. En este sentido es que Antonio Damasio se refiere a aquel "experimento" ficticio de Hilary Putnam que especula que un cerebro sin cuerpo, viviendo de manera artificial en un balde con suero, pueda tener algo como una mente. Damasio contradice: el cerebro necesita el cuerpo. No hay ni mente ni identidad *(Selbst, self)* sin cuerpo [32]. No hay tampoco percepción ni valoración (!), sin que el cuerpo tenga la primera palabra: el cuerpo tiene "marcadores" afectivos que adjudican un valor positivo y negativo a la mayoría de las experiencias que uno haga, mucho antes de que esta experiencia llegue a ser evaluada por la razón [33]. Y, además, parece ser que el cerebro almacena parte del conocimiento en "representaciones disposicionales" que son entrelazadas entre sí en una suerte de red que tiene partes más y otras menos activadas [34]. Estos apenas son algunos, poquísimos, aspectos que se pueden citar de la neurobiología para entrar en un diálogo con una propuesta sociológica que subraya la importancia del cuerpo cuando se habla de disposiciones de percepción, de juicio y de acción.

Con referencia al *nivel afectivo* se pueden mencionar asimismo nuevas investigaciones que permiten entrar en un diálogo. El psiquiatra suizo Luc Ciompi, por ejemplo, escribió un libro que hizo época sobre "la estructura de la psiquis y su desarrollo" [35]. El retoma las teorías de Jean Piaget sobre esquemas en la psiquis para

---

[32] Ver Damasio. *Descartes*, págs. 303ss, y todo el capítulo 10.
[33] *Ibid.*, págs. 227ss.
[34] *Ibid.*, pág. 151.
[35] Ciompi. *Affektlogik*.

desarrollar una teoría que permite interpretar los procesos sociales, afectivos e intelectuales como diferentes aspectos de un solo fenómeno. El "sistema de relaciones afectivo-cognitivas" permite interpretar la psiquis como un conjunto de esquemas operacionales, interiorizados con la experiencia y permanentemente transformados. Estos esquemas tienen un polo cognitivo y uno afectivo, de forma que combinan datos cognitivos con estados psíquicos. Es de este modo que la psiquis le permite a los seres humanos moverse en su entorno de una manera sensata [36]. Mas no quiero profundizar aquí. Las similitudes son lo suficientemente claras como para entrar en un diálogo.

En lo que se refiere al nivel *cognitivo*, no será necesario mencionar a autores. Los logros (¡y limites!) del pensamiento estructuralista se conocen con amplitud. Nuestras reflexiones sobre este nivel en el presente ensayo se basan, además, en investigaciones empíricas propias en sentido estricto [37]. Acerca de los niveles afectivo y corporal apenas dispongo de observaciones acompañantes de esa investigación. No pretendemos, además, asimilar aquí las dos teorías descriptivas importantes de Damasio y Ciompi. Sólo queremos terminar nuestra pequeña propuesta de cómo hablar del *habitus* y, con ello, de los actores sociales (o sujetos) en una perspectiva sociológica.

Según hemos trabajado con el modelo de la red hasta ahora, también es posible concebir los niveles corporal, afectivo y cognitivo, lo mismo que la relación entre ellos, como redes superpuestas con una cierta cantidad de homologías entre sí.

Las homologías entre los tres niveles significan que disposiciones cognitivas tienen (o pueden tener) sus correspondencias afectivas y corporales. Por ejemplo, es muy obvio en los cultos neopentecostales que la disposición cognitiva que tengan los adeptos (económicamente bastante bien situados) de recibir el Espíritu Santo (A) se liga a una disposición afectiva de éxtasis y gozo (A'), y al movimiento del cuerpo en la danza y una postura de oración con las manos levantadas hacia arriba (apertura hacia arriba, A"). Esto es significativamente distinto a lo que he podido observar en comunidades pobres de las Asambleas de Dios (pentecostales tradicionales de clase baja): la disposición cognitiva a la obediencia y el arrepentimiento, va acompañada de una disposición afectiva de contrición y de una postura de oración agachada y de rodillas.

Se puede suponer, pensamos, que las "actitudes" pueden transferirse de un nivel a otros; o bien, que esquemas duramente

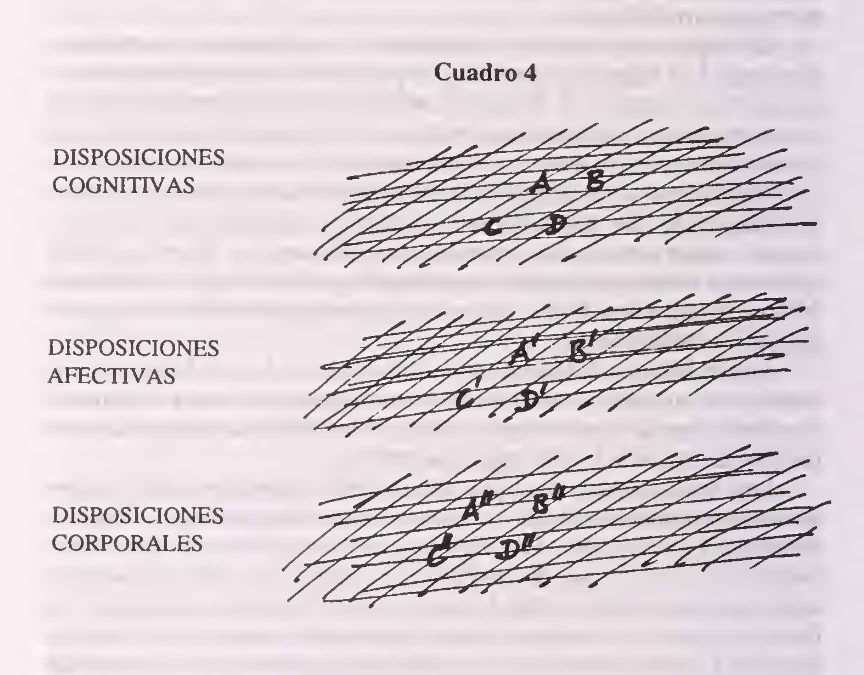
---

[36] Ver también Ciompi. *Außenwelt*, para una profundizacion de algunas consecuencias de aquella teoría.

[37] Ver Schäfer. *Praxis*, para un breve resumen con un enfoque metodológico.

estructurados de un nivel pueden impedir tales transferencias y provocar tensión entre las disposiciones corporales, afectivas y cognitivas. Por ejemplo, uno se puede imaginar que una rigidez corporal fuerte y largamente habitualizada puede impedir que una persona se dinamice afectiva- o cognitivamente, o viceversa. O, por el otro lado, pueda ser que una experiencia corporal y afectiva (de haber participado en una manifestación y haber prevenido así con éxito algún mal y haberse sentido bien) pueda movilizar también procesos cognitivos, en términos de re-valorizar, re-estructurar, etc.

Cuadro 4



De este modo, entendemos a los actores, en el marco de la teoría del *habitus*, como seres con las dimensiones cognitiva, afectiva y corporal, que son, al mismo tiempo y necesariamente, seres sociales y que forman parte de la naturaleza. Como tales, nunca dejan de estar insertos en las relaciones sociales de poder en sus diferentes dimensiones. Las disposiciones internalizadas se generan en la praxis social y, también, a partir de las condiciones naturales; pero no persisten simplemente como estructuras mentales. Se entiende más bien que las disposiciones mentales, las actitudes, los modos de percibir y juzgar, están en interrelación cercana con las necesidades y afecciones emocionales, con los deseos y los gustos,

al igual que con las debilidades y los lados fuertes del cuerpo y con sus posturas habituadas.

Concibiendo al ser social de esta manera logramos integrar a nuestro lenguaje sociológico dos dimensiones de la dignidad humana que son parte importante de las reivindicaciones que tienen los movimientos sociales: la corporal y la afectiva. Estas ya no son algo adicional, que hay que agregar hasta después de las investigaciones sobre la conciencia como lo esencial. La mirada científica puede apreciar así mejor estos dos niveles de las relaciones humanas que desempeñan un papel importante en la generación de solidaridad.

6. Reflexión y razón

La teoría del *habitus* no desecha de ninguna manera la razón. Pero subraya que la razón trabaja sobre un fondo de precondiciones que ella misma no controla. El *habitus* se entiende, según dijimos, como generador y transformador de percepciones, juicios y acciones a los niveles corporal, afectivo y cognitivo. Sus disposiciones son estructuradas por la praxis de los actores en el espacio social, bajo condiciones de una distribución desigual de poder. Esto produce una pre-estructuración social de las disposiciones (que influye inclusive en lo corporal y que es algo distinto por completo de las invenciones subjetivistas como la de la "espontaneidad" sin condición previa). De esto resulta un efecto que Bourdieu no se cansa de subrayar: las percepciones, los juicios y las acciones de diferentes actores individuales o colectivos de una posición social (o de diferentes posiciones homólogas) pueden resultar objetivamente concertadas, sin ningún cálculo explícito, consciente, y sin ningún dirigente o ninguna "mano invisible" en el trasfondo[38]. Si tomamos en serio, además, que las disposiciones se hacen "carne y hueso", es asimismo explicable que ciertas formas de comportamiento se prolonguen, aun si las condiciones sociales correspondientes ya no existen. Así se explica que, por ejemplo, en la Nicaragua revolucionaria hubiese muchos trabajadores en cooperativas que siguieron con sus estrategias de evitar el trabajo, ya que éstas habían sido una condición de sobrevivencia bajo la dictadura; no obstante, para las cooperativas significaron la quiebra. Estos dos efectos no son conscientes ni racionales, pero sí influyen de manera fuerte sobre las lógicas o racionalidades de la praxis. Los

[38] No se necesitan las hipótesis de una conspiración —esas malicias construidas por un pensamiento que no conoce nada más que una conciencia omnipotente— que, antes de entender los procesos sociales, convierte a los actores en monstruos.

quise mencionar aquí, de entrada, para ilustrar hasta qué punto la razón está sujeta a condiciones que *no* puede objetivar por completo.

Esto no quiere decir que la razón y la conciencia desaparezcan del lenguaje praxeológico. Unicamente pierden importancia. Se conciben dentro de los límites de sus condiciones sociales, corporales, afectivas y (también) cognitivas. No obstante contamos con la *capacidad reflexiva* de la razón. Siempre puede tratar de "retirarse" de las luchas cotidianas para observarlas desde lejos y, también, observarse a sí misma para saber cómo es que está observando. La razón puede analizar y valorar los límites en el espacio social, y el dolor que éstos producen; puede pensar lo imposible y desarrollar utopías concretas de allí; puede hasta analizar los límites de su propia capacidad. Sin embargo hasta en la auto-reflexión crítica trabaja sobre el terreno de las propias disposiciones que la orientan y la limitan, y que no se pueden explicitar por completo [39]. De este modo, la razón siempre tiene un terreno a partir del cual opera. Esto bien puede ser el campo de la producción filosófica, que es un campo social. Pero, la razón no está reducida en su totalidad a la lógica del campo desde donde actúa. ¿En qué consiste, entonces, la calidad especial de la razón en el marco de una teoría praxeológica.? En su transversalidad.

La *razón es transversal*, dice el filósofo Wolfgang Welsch [40]. Esto quiere decir que su capacidad específica está en que puede atravesar los límites de diferentes "racionalidades" *(Welsch)*, o bien campos de praxis con sus lógicas. Esta capacidad no significa abstracción en el sentido clásico; la razón no se independiza de sus condiciones. Pero las puede relativizar mediante su trabajo de profundizar en condiciones *diferentes*. Esto es todo lo contrario a lo que heredamos de Descartes. La razón es razón no por su absolutización, sino por el reconocimiento de que hay otras posiciones racionales legítimas, y por su capaciadad de abrirse a la lógica de éstas. En esta praxis justamente no está sujeta a *una* sola racionalidad (como lo está, de hecho, la cartesiana), sino que puede actuar atravesando los límites entre muchas racionalidades. Con ello, la razón busca siempre, según Welsch, una forma de desarrollar un punto de vista propio que integre las diferentes racionalidades. La capacidad de la razón de atravesar los límites de los campos y de las posiciones profun-

---

[39] Esto precisamente es lo que quiere decir Thomas Kuhn cuando habla de los paradigmas: éstos sólo son eficaces cuando *no* son conocidos; cuando los conocemos, ya no rigen.

[40] Ver Welsch. *Vernunft*. Nos vamos a remitir a algunos resultados de esta obra reciente (1996) y gruesa (983 págs.). De ningún modo podemos entrar en una discusión profunda de la propuesta de Welsch. Pero sí tenemos la impresión de que ella es muy válida, mucho más allá de teorías praxeológicas. Aquí únicamente queremos retomar algunos pedacitos como incentivos para seguir trabajando con este concepto.

dizándose en las racionalidades diferentes es lo que se necesita como alternativa a la razón doctrinaria, fundamentada en una auto-conciencia absolutizada. La razón transversal, en cambio, toma en cuenta que la verdad de cada enunciado depende de condiciones. Así, la razón puede trabajar por la comunicación pacífica incluso en situaciones de disenso ultimativo. A diferencia del "carácter exclusivo" de la "razón moderna", que se establece al excluir a otras posiciones de la posibilidad de expresar verdad alguna, la razón transversal no excluye nada *a priori* y está, más bien, atenta a "exclusiones usuales y desapercibidas". Por último, concibe la totalidad como algo fuera de nuestro alcance, con lo que previene cualquier fundamentalismo y reconoce la finalidad humana.

Desde una perspectiva praxeológica que conoce y reconoce el condicionamiento de cada actor social (el autor de estas líneas y sus críticos inclusive), el concepto de la razón transversal me parece una forma muy adecuada para fortalecer el papel que tiene la razón en nuestro vocabulario descriptivo, sin toda la herencia de la racionalidad moderna subjetivista.

El concepto de la razón transversal en el marco praxeológico nos parece asimismo muy adecuado para entender el trabajo que desempeña la razón en los procesos que generan solidaridad: entrelazar las diferentes racionalidades. Sin negar su arraigo en una posición específica, la razón atraviesa los límites con campos y posiciones ajenas, busca comprender y resaltar lo común sin negar las diferencias, y organizar la cooperación.

7. Educación

Supongo que "el sujeto" se queda atrás —y no me preocupa—. No quiero despilfarrar su tiempo, estimados lectores, con la discusión acerca de si usar o no el término. Más bien quiero terminar con algunas reflexiones breves sobre el significado de todo lo dicho para la educación (teológica).

Y ni siquiera sobre eso hay que decir mucho. Lo que diferentes colegas han dicho, con un fuerte énfasis en lo pedagógico, corresponde de todas formas muchísimo mejor a una teoría del *habitus* y al concepto de una razón transversal, que al concepto tradicional y cien veces remendado de sujeto. En las discusiones sobre la educación se estaba muy a favor de los métodos dialógicos y participativos de enseñanza, en vez de la cátedra inculcadora de la única verdad. Se quería rescatar la creatividad multifacética de los movimientos sociales en y para la educación, en vez de orientarse sólo por lo cognoscitivo. En breve: todo a lo que se aspiraba para la educación teológica tenía

muy poco que ver con el concepto tradicional de sujeto. Cuando menos, todo se podía decir bien sin usar este concepto. Más bien tengo a menudo la impresión de que el concepto de "(nuevo) sujeto (histórico)" generaliza mucho el discurso sobre los movimientos y grupos con que trabajamos, con el resultado de que opaca la vista en vez de afinarla.

Déjenme mencionar aquí apenas algunos elementos en los que valdría la pena poner más atención [41].

Contextualidad: La teoría diseñada arriba no solamente subraya que todos vivimos en contextos, sino que proporciona métodos y criterios para analizarlos. Nos parece recomendable que el *análisis* detenido *del contexto* práctico en el que trabajan los alumnos sea una parte más importante de la educación.

Cuerpo y afecto: Con base en un concepto del ser humano, su praxis y, con ello, sus capacidades de desarrollo personal, que toma en cuenta la interdependencia entre el cuerpo, los afectos y la cognición, es indicado integrar mucho más que ahora formas de aprendizaje no-congnitivas.

Racionalidades y formas de vida: Como dimensión de la contextualidad, mencionamos aquí el hecho de que los alumnos de una gran cantidad de nuestras instituciones provienen de racionalidades y formas de vida muy diferentes, sean estas eclesiales, étnicas, sociales, o bien los dos géneros. Habría que trabajar estas diferentes formas de vida más allá de un análisis del contexto de trabajo. Y habría que sacar consecuencias didácticas y evaluativas de esto: por ejemplo, formas de equiparación de culturas orales con culturas de la escritura.

Capacidad de diálogo transversal: Los contextos, campos, posiciones, racionalidades de diferentes actores sociales son muy distintos y pueden ser hasta contradictorios. Esto habría que trabajarlo para hacer ver la capacidad transversal de la razón. Y nos parecería bueno que se trabaje, con todo respeto mutuo, *subrayando las contradicciones* y no tratando de hacerlas desaparecer detrás de la razón "profesoral" unificadora. Se puede incentivar debates entre grupos (con árbitros estudiantiles) o emplear otros métodos dialógicos y argumentativos. Y se debería de estar atento a que los participantes logren comprender la posición contraria antes de refutarla o buscar salidas comunes. Es vital conocer la diferencia.

Transdisciplinaridad: Desde el punto de vista praxeológico y desde el de la razón transversal [42], es necesario que la investigación

---

[41] Un poco más acerca de eso en Schäfer. *Dulzura,* y Schäfer. *Cielos,* cada vez el último capítulo.

[42] Welsch. *Vernunft*, págs. 946s.

y la educación ya no se restrinjan por los cánones disciplinarios de la ciencias modernas. Se necesita pasar a concepciones curriculares que permitan un trabajo transdisciplinario en la solución de problemas y en el enfoque de las materias a estudiar. Los *Seminarios Integrados* del Seminario Bíblico Latinoamericano, están en este camino. Pero los aparatos oficiales de educación, por otro lado, frenan este tipo de procesos a nivel curricular.

Orientación teológica: Desde nuestro punto de vista, la tarea de la educación teológica no es tanto orientar a los alumnos acerca de los contenidos teológicos centrales, imprescindibles, etc. Cada posición de un profesor sobre esto no es sino una posición particular más. La tarea es aprender a orientarse en el paisaje teológico y saber interpretar los significados de los diferentes elementos de la tradición cristiana en el paisaje de las relaciones sociales. En vez de aprender contenidos, habría que aprender a trabajar *con* contenidos. Esto significa también, dicho sea de paso, un conocimiento más profundo de los contenidos. Pero no significa, en cambio, ver algunos contenidos determinados como la verdad terminada e incambiable.

Bueno, no obstante siempre habrá gente que piensa que tiene la razón, y que *sólo* ella tiene la razón y que, además, tiene *toda* la razón. Habrá otra gente que sabe que todos somos condicionados por las contingencias de nuestras historias y las condiciones sociales, que somos cuerpo, alma y mente —y no sólo razón—. Si esto último tiene por consecuencia que nos volvamos más flexibles, menos angustiados y más amigables unos con otros, ya habremos dado un paso importante hacia la solidaridad.

Bibliografía

Althusser, Luis. *La filosofía como arma de la revolución.* México D. F., Siglo XXI, 1974.

Ciompi, Luc. *Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung* (Lógica de los afectos. Sobre la estructura de la psiquis y su desarrollo). Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

Ciompi, Luc. *Außenwelt - Innenwelt. Die Entstehung von Zeit, Raum und psychischen Strukturen* (Mundo interno-mundo externo. La generación de tiempo, espacio y estructuras psíquicas). Göttingen, V&R, 1988.

Damasio, Antonio R. *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn* (El error de Descartes. Sentir, pensar y el cerebro humano). München, List, 1994.

Descartes, René. *Meditationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie.* Stuttgart, Reclam, 1991.

Feyerabend, Paul. *Zeitverschwendung* (Perder el tiempo). Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.
Marx, Karl. "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx-F. Engels. *Obras escogidas*. Moscú, 1978, tomo I, págs. 7-10.
Maturana, Humberto-Francisco Varela. *El árbol del conocimiento*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.
Schäfer, Heinrich. "La posible dulzura de una derrota. Consideraciones praxiológicas en torno a 'una sociedad en la que quepan todos'", en *Pasos* (San José, DEI) No. 68 (Noviembre-diciembre, 1996), págs. 20-36.
Schäfer, Heinrich. "¡Oh Señor en los cielos, dános poder en la tierra! El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina", en *Pasos* No. 64 (Marzo-abril, 1996), págs. 1-9.
Schäfer, Heinrich. "Praxis religiosa y contexto social: un método de análisis en 'Historia Oral' e investigación cualitativa". Aporte al simposio *América Latina: Religión e Historiografía*, Colonia, Alemania, 15-16. XI. 1996.
Waldenfels, Bernhard. "Jenseits des Subjektprinzips", en Bernhard Waldenfels. *Der Stachel des Fremden* (Más allá del sujeto). Frankfurt, Suhrkamp, 1990.
Welsch, Wolfgang. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Razón. La crítica contemporánea a la razón y el concepto de la razón transversal). Frankfurt, Suhrkamp, 1996.

Capítulo VIII

La Biblia en las manos del Pueblo de Dios (Por una lectura popular, comunitaria y pastoral de la Biblia)

Pablo Richard

Introducción

Existe hoy en toda América Latina y el Caribe un movimiento que se llama Lectura Popular, Comunitaria o Pastoral de la Biblia. En este movimiento son los mismos pobres, oprimidos y excluidos, los que empiezan a leer y a interpretar directamente la Biblia, como miembros organizados del Pueblo de Dios, a partir de su situación social, cultural y espiritual. En este movimiento tienen una participación específica y radical las mujeres, los indígenas y los jóvenes. La Lectura Popular de la Biblia es un movimiento eclesial

con una clara y decidida opción preferencial por los pobres, que está transformando a las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) y a las organizaciones de base de las Iglesias. Es un movimiento ecuménico, que levanta la Palabra de Dios como la máxima autoridad en las Iglesias. Es asimismo un proceso educativo, un camino de espiritualidad y santificación y, finalmente, un movimiento de animación espiritual en la transformación global de la sociedad. No es un movimiento de éxito fácil y de muchedumbres, pero sí un movimiento que crece con rapidez y que está poniendo fundamentos sólidos para reconstruir el movimiento de Jesús en el siglo XXI y en el Tercer Milenio.

Llamamos Hermenéutica de la Liberación a la teoría sistemática y crítica de este movimiento de Lectura Comunitaria de la Biblia. Es el acto segundo de esa práctica que es el acto primero. La Hermenéutica de la Liberación busca dar legitimidad, orientación y consistencia teórica a esa práctica de relectura bíblica. Es importante explicitar de manera teórica los cambios de paradigma, las rupturas epistemológicas, los presupuestos hermenéuticos y los métodos de la Lectura Comunitaria de la Biblia; igualmente, su conherencia con la fe y la Tradición del conjunto de las Iglesias. Sin una teoría hermenéutica, la Lectura Comunitaria de la Biblia corre el riesgo de transformarse en una simple popularización de la Biblia y caer en un biblicismo inconsistente, manipulado por los movimientos sociales o marginalizado de las Iglesias.

La Hermenéutica de la Liberación no es sólo una hermenéutica contextualizada o con una opción y ubicación social. La Hermenéutica de la Liberación como teoría y la Lectura Comunitaria de la Biblia como práctica, buscan crear un nuevo espacio hermenéutico que pretende diferenciarse con claridad del espacio hermenéutico académico y también del espacio hermenéutico litúrgico-institucional de las Iglesias. Este nuevo espacio no está contrapuesto a los otros espacios tradicionales; es simplemente diferente en su hermenéutica, pero articulado con los otros espacios ya existentes. En el nacimiento de la Lectura Comunitaria de la Biblia han influido el espíritu y los métodos pedagógicos elaborados por la Teología de la Liberación y por las CEBs (con su método tradicional de "ver-juzgar-actuar-evaluar y celebrar").

En el mundo católico han tenido una influencia muy positiva, en el surgimiento y fortalecimiento de una Hermenéutica de la Liberación, dos grandes documentos sobre la Revelación y la interpretación de la Biblia: la Constitución dogmática Dei Verbum sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano Segundo (18. XI. 1965) y, últimamente, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia (15. IV. 1993).

1. Contexto histórico de la Lectura Popular de la Biblia

En síntesis, podemos decir que la Lectura Comunitaria de la Biblia tiene como contexto histórico básico, en la coyuntura actual de América Latina, la *reconstrucción de la sociedad civil,* dentro de la cual se da una *reconstrucción del Espíritu,* para lo cual es indispensable una *reconstrucción de las Sagradas Escrituras.* Expliquemos estos tres procesos.

En el actual contexto latinoamericano se impone como una estrategia clave la *reconstrucción de la sociedad civil.* Vivimos un desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil, donde lo fundamental no es ya la toma del poder, sino la construcción de un nuevo poder. En la construcción de este nuevo poder desempeñan un papel esencial las dimensiones cultural, de género y de naturaleza. Estas dimensiones nacen de los nuevos movimientos sociales: entre muchos otros, nos desafían de forma especial los movimientos culturales, los de liberación de la mujer y los ecológicos. Nace una nueva conciencia que integra a las dimensiones económica y política tradicionales, las nuevas dimensiones de la cultura, de género y de naturaleza. Esta reconstrucción de la sociedad civil se ve como una estrategia profunda y a largo plazo; es una reconstrucción de la sociedad desde abajo, un proceso de globalización desde la base, donde tienen un particular protagonismo creador los pobres, oprimidos y excluidos. La esperanza pasa hoy por esta reconstrucción de la sociedad civil, como única salida posible a la crisis de civilización que estamos viviendo.

En esta estrategia de reconstrucción de la sociedad civil se impone como urgente la *reconstrucción del Espíritu.* Hoy se da en los movimientos sociales una profunda dimensión ética, religiosa y espiritual. Estos movimientos a veces son ambiguos y en ellos se mezcla lo auténtico con lo perverso; hay tendencias espiritualistas, fundamentalistas y sectarias, pero también se da un movimiento de una auténtica reconstrucción del Espíritu. Se busca una reconstrucción espiritual en el corazón mismo de estos movimientos sociales, donde se une Espíritu con naturaleza, Espíritu con cultura y Espíritu con dimensión de género.

En la historia de la humanidad la dimensión religiosa auténtica ha tenido siempre un código, un canon, una norma, una Sagrada Escritura. La reconstrucción del Espíritu sólo es eficaz y fecunda si se realiza a través de la *reconstrucción de las Sagradas Escrituras.* En América Latina, así como en el mundo occidental y cristiano, la Biblia ha sido profundamente transformada por paradigmas distorsionantes de interpretación. Existen paradigmas autoritarios, patriarcales, racistas, fudamentalistas e historicistas de interpretación que manipulan la Biblia; o esquemas de Cristiandad que

someten la interpretación bíblica a intereses eclesiásticos o políticos que apagan el Espíritu o que vacían a la Palabra de Dios de todo significado liberador y salvífico. Por eso la reconstrucción de la sociedad civil y la reconstrucción del Espíritu necesitan de un proceso de reconstrucción de las Sagradas Escrituras. Esto es lo que estamos tratando de hacer con la Lectura Comunitaria de la Biblia y con una Hermenéutica de la Liberación.

La inserción de la Lectura Popular o Comunitaria de la Biblia en el contexto más amplio de la reconstrucción del Espíritu y de la sociedad civil, nos explica el éxito y la fuerza que este movimiento está teniendo en América Latina. El movimiento está realmente respondiendo a una coyuntura histórica. Vivimos una profunda crisis del sistema global de dominación, expresión a su vez de una crisis más profunda de la misma modernidad (y de la postmodernidad, que no es sino la prolongación de la crisis de la modernidad: una modernidad in extremis), una crisis profunda de valores, y quizás, una crisis global de civilización. En el Tercer Mundo, la sociedad política está destruida: las mayorías no tienen acceso al poder político y el mismo poder llega a ser irrelevante (todo queda determinado por el sistema económico internacional), y casi siempre es un poder corrupto. En este contexto, la esperanza de los pobres, y teológicamente la Historia de la Salvación, pasa por la reconstrucción de la sociedad civil. Como ya dijimos, se trata de una reconstrucción a largo plazo de un nuevo poder; un poder desde abajo, desde los movimientos sociales, desde la nueva conciencia, que incluye esencialmente las dimensiones de cultura, género y naturaleza. Todo esto es imposible sin la fuerza del Espíritu, que es la fuerza fundamental de los pobres y de los excluidos. No se trata de un espiritualismo neo-conservador o post-moderno, sino de descubrir históricamente dónde reside en realidad nuestra fuerza. El éxito y la fuerza de la Lectura Comunitaria de la Biblia está justamente en que ella busca responder a esta reconstrucción de la sociedad civil y del Espíritu. Es también en ese proceso histórico que la Hermenéutica de la Liberación define su naturaleza y su razón de ser.

2. Los pobres crean un nuevo espacio hermenéutico

El espacio hermenéutico es *un lugar* institucional donde se identifica *un sujeto* intérprete específico, propio de ese lugar y diferente de otros sujetos, que hace *una interpretación* determinada de la Biblia que es propia de ese lugar y diferente de la que se hace en otros lugares hermenéuticos.

La práctica misma de la Lectura Popular de la Biblia ha ido creando en estos últimos diez años un espacio hermenéutico propio en la sociedad y dentro de las Iglesias. Es un espacio que se ha legitimado y que tiene autoridad y autonomía por la eficacia y fecundidad del trabajo mismo en la interpretación y vivencia de la Palabra de Dios. La Hermenéutica de la Liberación busca definir teóricamente ese espacio ya conquistado por la práctica. La creación de un espacio teórico es sólo para dar mayor coherencia y legitimidad a esa práctica y a ese espacio histórico ya existente.

Existen dos espacios hermeneúticos tradicionales, plenamente legitimados y siempre útiles y necesarios. El primero es el *espacio académico.* Se trata de las facultades de teología, los seminarios y los centros de estudio. Aquí la Biblia es interpretada de forma científica según los cánones del método histórico-crítico, de los métodos literarios clásicos y de los nuevos métodos donde la exégesis utiliza las ciencias humanas como la economía, la sociología, la antropología cultural o la psicología. En este espacio el sujeto de la interpretación bíblica es el perito, el exégeta, el profesor de Biblia, el graduado en ciencias bíblicas y ciencias humanas afines. La interpretación académica de la Biblia funda su legitimidad en el uso correcto de los instrumentos científicos y en la autoridad de los autores citados.

Otro espacio hermenéutico tradicional es el *espacio litúrgico-institucional* de las Iglesias. Se trata de la lectura e interpretación de la Biblia en el contexto de la liturgia y del ejercicio ordinario de la enseñanza y del magisterio de las Iglesias. Aquí la Biblia es interpretada según las normas litúrgicas y magisteriales de las propias Iglesias. Este espacio recibe el apoyo del trabajo exegético académico, pero ahora transformado de acuerdo a los cánones de la liturgia y de la educación de la fe en el contexto de las Iglesias. En el espacio litúrgico también la celebración de la Palabra se realiza en comunidad, sin embargo esta comunidad sigue la lógica hermenéutica dictada por el ordenamiento litúrgico, con su calendario, cánones y normas litúrgicas. El sujeto en este espacio hermenéutico es el ministro ordenado o el laico autorizado con misión canónica para ejercer su cargo.

Los dos espacios mencionados son indiscutiblemente legítimos y necesarios. No obstante, la Lectura Popular o Comunitaria de la Biblia está creando un espacio nuevo, un tercer espacio, también legítimo y necesario, para una correcta interpretación y vivencia de la Palabra de Dios. A este nuevo espacio lo llamamos de forma provisional espacio comunitario. Se trata de la lectura e interpretación de la Biblia hecha en comunidad, sea en las CEBs o en otras instituciones o movimientos eclesiales comunitarios que son asimismo de base. La interpretación de la Biblia realizada en comunidad tiene características diferentes a la interpretación

académica o a la litúrgico-institucional. La comunidad es en primer lugar un espacio de participación, en especial de aquellos que no pueden participar en la sociedad (los pobres, los excluidos, los jóvenes, las mujeres, los indígenas), y participación también de la misma comunidad en lugares donde normalmente no llega la gran institución. Es además un espacio de solidaridad y de espiritualidad, de compromiso liberador y de misión evangelizadora. La comunidad de base logra además asumir con más facilidad la cultura y la religiosidad del pueblo. En este espacio comunitario el sujeto de la interpretación bíblica no es ni el exégeta ni el ministro ordenado, sino la propia comunidad. Ella actúa como sujeto intérprete de un sujeto mayor que es el Pueblo de Dios. En la comunidad se da una lectura e interpretación comunitaria de la Biblia, participativa, creativa, popular, pastoral, y que asume con seriedad las dimensiones cultural, de género y ecológica del Pueblo de Dios. El espacio hermenéutico comunitario es el espacio privilegiado de la participación y creatividad de los pobres y excluidos en la interpretación de la Biblia. Esta creatividad difícilmente puede darse en el espacio académico y en el litúrgico-institucional. Los pobres crean su propio espacio hermenéutico, y esto es una riqueza también para los espacios tradicionales.

Resumiendo, podemos decir que la Lectura Comunitaria de la Biblia crea su lógica hermenéutica de "abajo hacia arriba": desde la sociedad civil, desde los movimientos sociales y liberadores, desde la diversidad cultural y étnica del pueblo, desde los movimientos ecológicos y de liberación de la mujer, desde la lógica profunda de las religiones populares, y, finalmente, desde el sentido de fe del Pueblo de Dios y desde la experiencia de fe de la interpretación y celebración de la Palabra de Dios en la comunidad eclesial.

3. La unidad del proceso hermenéutico liberador

Es importante definir práctica y teóricamente estos tres espacios hermenéuticos, pero también es importante no separarlos ni oponerlos unos contra otros. De hecho, estos espacios se identifican de forma parcial. Hay espacios académicos que se identifican parcialmente con el espacio litúrgico-institucional de las Iglesias. Las CEBs son también parte constitutiva de las Iglesias, son la Iglesia en el pueblo, son la Iglesia-Pueblo-de-Dios. Asimismo, es necesario insistir en que el espacio comunitario requiere de los otros espacios. La interpretación bíblica hecha en las comunidades utiliza la producción exegética de las academias y también se realiza en la tradición de las Iglesias y bajo la conducción del Magisterio eclesial. Esta intercomunicación y complementación se efectúa en parte en los múltiples talleres de formación bíblica de los

agentes de pastoral activos en las CEBs, así como en la estrecha articulación de las comunidades con los centros pastorales y las instituciones eclesiales. El ideal sería que estos tres espacios hermenéuticos se complementaran e identificaran cada vez más, manteniendo cada uno la especificidad de su respectiva lógica hermenéutica.

En los párrafos anteriores hemos clarificado la diferencia y la relación básica entre los tres espacios hermenéuticos. Es importante, sin embargo, agregar un nuevo elemento: el Espíritu que anima la interpretación bíblica en cada espacio hermenéutico. En teoría, el mismo Espíritu debería animar los tres espacios y, de hecho, esto sucede en algunas ocasiones. No obstante es necesario llamar la atención sobre las desviaciones posibles, y por desgracia frecuentes. Muchas veces el espíritu que anima a las academias es el espíritu de competitividad, de poder, de prestigio: el espíritu del mercado; prima el individualismo y el orgullo curricular. En las Iglesias, por su parte, puede darse la primacía del espíritu institucional en detrimento del Espíritu que debe animar con libertad la búsqueda de la Palabra de Dios; también en ellas el Espíritu puede quedar aplastado por los intereses institucionales y el ejercicio inadecuado del poder eclesiástico. Tanto en el espacio académico como en el litúrgico-institucional puede asimismo dominar a veces el espíritu de la cultura dominante, que es normalmente patriarcal, etnocéntrico y racionalista.

En las CEBs también pueden darse muchas desviaciones espirituales: manipulaciones ideológicas, activismo, basismo, espíritu de confrontación y tendencia a la marginalidad. Pero cuando la Lectura Comunitaria de la Biblia se hace en ellas con seriedad exegética y en comunión eclesial, entonces es el Espíritu lo que por lo normal domina; se realiza una interpretación bíblica con Espíritu; se interpreta la Biblia con el Espíritu con el cual fue escrita. Se recupera el Espíritu de la comunidad y del Pueblo de Dios, que es el Espíritu que hizo nacer las Sagradas Escrituras. El espacio comunitario es hoy normalmente el espacio hermenéutico privilegiado de la acción del Espíritu en la interpretación de la Biblia.

4. Los tres niveles de la Lectura Popular de la Biblia

Es importante que el espacio hermenéutico comunitario sea fiel a su dinámica comunitaria y espiritual interna y a su inserción profunda en la realidad histórica y cultural del Pueblo de Dios, pero al mismo tiempo es necesario que en este nuevo espacio hermenéutico se realice *un trabajo exegético y científico propio.* Este trabajo varía según los niveles que distinguimos en la Lectura

Popular o Comunitaria de la Biblia. Hay tres niveles diferentes, los cuales están articulados en profundidad unos con otros y tienen la misma hermenéutica liberadora. Estos tres niveles básicos son:

1) *El nivel masivo:* la re-lectura de la Biblia se hace aquí a través de textos claves transmitidos oralmente; también a través de pinturas, dibujos, símbolos, canciones, narraciones, obras de teatro, etc. Se desencadena un proceso masivo de re-lectura bíblica, en el contexto ya descrito de reconstrucción del Espíritu, de la cultura y de la sociedad civil.

2) *El nivel de las CEBs* (y grupos afines): aquí la re-lectura de la Biblia se hace en el texto mismo, en forma continuada y sistemática. En este nivel entra ya el trabajo exegético propiamente tal, introducido por los agentes de pastoral que participan en múltiples instancias de formación bíblica, diseñadas de modo especial para ellos. La pedagogía no es impositiva, sino participativa y camunitaria.

3) *El nivel del trabajo bíblico profesional:* realizado en centros especializados de formación e investigacion bíblica, centros normalmente ecuménicos y no-académicos, dedicados de forma exclusiva al servicio de la Lectura Comunitaria de la Biblia y con una hermenéutica liberadora. Es en este nivel donde se hace indispensable el trabajo exegético, científico y profesional. Es falso concebir la Lectura Comunitaria de la Biblia como una lectura espontánea y subjetiva, ajena a toda investigación exegética. Toda concepción espontaneísta, populista y basista no hace sino desfigurar la Lectura Comunitaria de la Biblia. Lo específico de la Hermenéutica de la Liberación no es la ignorancia o la ausencia de trabajo exegético científico, sino es justamente el unir Ciencia con Espíritu, en el seno de una Comunidad y con una pedagogía liberadora. Además, es este trabajo exegético propio, realizado en nuestro propio espacio hermenéutico, lo que nos permite romper la dependencia del trabajo científico bíblico de las academias del Primer Mundo. El estudio nos permite aprovechar sus resultados, pero con independencia hermenéutica.

Es importante subrayar que el trabajo exegético realizado en el nivel profesional del espacio hermenéutico de la Lectura Comunitaria de la Biblia, sigue por lo normal los cánones de la exégesis tradicional y es fiel a los métodos exegéticos en uso, sin embargo trabaja en un espacio comunitario propio, diferente del académico y del litúrgico-institucional; además, trabaja en comunión y al servicio de un nuevo sujeto histórico: el pueblo pobre de Dios, que se expresa en las CEBs; y por último, y lo más importante: trabaja con un Espíritu diferente. Los exégetas profesionales, que trabajan en el espacio creado por la Hermenéutica de la Liberación, cier-

tamente leen y estudian a los grandes exégetas de la academia del Primer Mundo. No obstante, aquí tenemos que hacer muchas veces una distinción entre las investigaciones concretas que ellos realizan y el resultado global de dichas investigaciones. Hay muchos elementos exegéticos aislados que pueden ser útiles a nuestra exégesis, pero rechazamos el resultado global: el contexto y el espíritu en el que dicho resultado se inscribe. Hay autores académicos del Primer Mundo, como por ejemplo Gerd Theissen, Wayne A. Meeks o John Dominic Crossan, que aunque tienen estudios y observaciones interesantes y útiles, el resultado global de sus libros es ajeno y contrario a nuestro trabajo exegético. Tienen otro contexto, otros objetivos, sirven a otros intereses; tienen su propio mercado de circulación y venta y, lo más importante, respiran otro espíritu y cultura. Utilizamos sus ladrillos, pero no entramos en su casa. Nuestro espacio hermenéutico es diferente.

5. La Lectura Comunitaria o Popular de la Biblia como proceso transformador

La Lectura Comunitaria de la Biblia no es únicamente un proceso interpretativo, sino un proceso transformador de personas y comunidades. Las Comunidades no sólo leen e interpretan textos bíblicos, sino que sobre todo disciernen la Palabra de Dios. El proceso de interpretación de la Biblia es apenas un medio para encontrar la Palabra viva de Dios. Es necesario superar un cierto intelectualismo o racionalismo (formas nuevas de gnosticismo), que reducen el proceso interpretativo de la Biblia a una actividad puramente intelectual y dejan de lado el objetivo último de la Lectura Comunitaria de la Biblia que es el encuentro liberador con la Palabra de Dios. Como dice Pablo:

> ...todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la paciencia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza (Rm. 15, 4).

O también:

> ...toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia (2 Tm. 3, 16).

La Lectura Comunitaria de la Biblia es en primer lugar un proceso educativo. Este tipo de lectura se ha desarrollado en América Latina en contacto estrecho con la metodología de la

educación popular. Se insiste en las capacidades pedagógicas creativas de la comunidad en la interpretación bíblica. La comunidad interpreta la Biblia, pero simultánemante ésta interpreta a la comunidad: la discierne, la corrige, la educa, la fortalece, la conduce, la hace madurar. La Lectura Comunitaria de la Biblia está formando en toda América Latina comunidades estables y maduras. Cuando la comunidad, a través del proceso de interpretación de la Biblia, puede dar testimonio de dónde está Dios, cómo es Dios, cuál es su voluntad y su Palabra, entonces la comunidad lo dice con autoridad, con legitimidad, con seguridad, eficacia y fuerza. Entregar la Biblia al Pueblo de Dios y a la Comunidad, permite que se transforme en Pueblo y Comunidad proféticos, capaces de dar testimonio de la Palabra de Dios. El proceso de lectura comunitaria de la Biblia es así una escuela de formación de laicos y agentes de pastoral (hombres y mujeres) con autoridad y legitimidad propias, lo que les da una gran madurez y autonomía en su acción. Esto no significa autonomía de la autoridad de la Iglesia, de su tradición y magisterio, sino únicamente un proceso de educación y perfeccionamiento espiritual que les permite desarrollar su vocación específica dentro del Pueblo de Dios con espíritu y fuerza propios.

La Lectura Comunitaria de la Biblia es también un camino de espiritualidad y santificación. La Palabra de Dios que descubre la comunidad tiene la fuerza para transformar el corazón de las personas, cambiar su mentalidad y forma de ser, y es creadora de una práctica nueva y una nueva espiritualidad. La Lectura Comunitaria de Biblia es una escuela de espiritualidad enraizada en la Historia de la Salvación y en la Palabra de Dios. Se genera una espiritualidad sólida y madura, histórica y transformadora, antiidolátrica y liberadora. Es igualmente una escuela de oración, cuando se inserta en la tradición de la *Lectio Divina* (lectura sistemática de la Biblia hecha en un contexto de oración y fe).

La Lectura Comunitaria de la Biblia es también un proceso de reforma y transformación eclesial. Si es un proceso educativo y un camino de santificación, no puede sino desencadenar un proceso de transformación eclesial. En todas las Iglesias donde este tipo de lectura se realiza, se inicia siempre un proceso de potencialización de la energía espiritual contenida en el Pueblo de Dios; es un proceso de reforma desde abajo, inspirado en la Palabra de Dios. Como decía Pablo en su despedida a los presbíteros de Efeso:

> ...ahora los encomiendo a Dios y a la Palabra de su Gracia, que *tiene poder para construir el edificio* y darles la herencia con todos los santificados (Hch. 20, 32).

La Lectura Comunitaria de la Biblia genera un proceso de rescate de la identidad de la Iglesia, a partir de la historia de sus orígenes.

Se recupera el canon de las Escrituras como norma de fe y criterio para la reforma de la Iglesia.

La Lectura Comunitaria de la Biblia es también llamada Lectura Pastoral, pues está capacitando a la Iglesia para una mayor capacidad de conducción pastoral del Pueblo de Dios. En la medida que las Iglesias se repliegan en su estructura doctrinal e institucional, en esa medida pierden su capacidad pastoral. En la Iglesia Católica se perdió desde 1992 (en la Conferencia de Santo Domingo) el método ver-juzgar-actuar. Este método tomaba como punto de partida la realidad (que era analizada con las mediaciones socio-analíticas) y como punto de llegada las opciones pastorales, quedando en el centro la reflexión teórica (bíblico-teológica). Cuando la Iglesia abandona este método y se concentra en su estructura doctrinal e institucional, ella pierde el contacto con la realidad y pierde su capacidad pastoral. Algunos dicen que la Iglesia optó por los pobres y que los pobres optaron por el "mercado de las religiones". Esto es especialmente trágico en un momento de tremenda fragmentación religiosa del pueblo. La religión ha entrado en la oferta del mercado y cada cual puede "comprar" aquella que le parece o conviene. Con la Lectura Pastoral de la Biblia la Iglesia está recuperando de manera efectiva su capacidad pastoral para orientar al Pueblo de Dios.

Por último, el proceso de Lectura Comunitaria de la Biblia anima e impulsa un proceso de transformación social, cultural y religiosa en la sociedad civil. Como decíamos al comienzo, la reconstrucción de la sociedad civil, la reconstrucción del Espíritu y la reconstrucción de las Sagradas Escrituras es un proceso continuo y articulado. La sociedad civil no es sólo el contexto original donde se sitúa la Lectura Comunitaria de la Biblia, sino también el punto de llegada donde la Palabra de Dios, actuante por medio de la comunidad que la interpreta y la vive, despliega toda su fuerza y eficacia liberadora.

6. La Lectura Comunitaria o Popular de la Biblia y el cambio de paradigmas en la interpretación bíblica

En la Lectura Comunitaria de la Biblia no se trata apenas de trabajar temas nuevos y liberadores; tampoco se trata únicamente de un trabajo de relectura bíblica. Se trata sobre todo de transformar paradigmas dominantes de interpretación de la Biblia. En esta tarea se hace más que nunca indispensable la convergencia del trabajo exegético profesional con el trabajo de interpretación bíblica de las comunidades de base. Se necesita la articulación de la

Ciencia y del Espíritu, del exégeta y de la comunidad, pues el cambio de paradigmas no es sólo un trabajo intelectual, sino también un cambio de mentalidad y de espiritualidad; implica una transformación eclesial, social y cultural global.

El cambio de paradigmas nace en cada campo específico por la participación de los pobres y excluidos en el proceso de Lectura Comunitaria de la Biblia. Las mujeres leen la Biblia desde su situación de mujeres, y poco a poco han ido desestructurando el paradigma patriarcal de interpretación de la Biblia. La reconstrucción de la situación de la mujer en el mundo judío y en el grecolatino, la situación de ruptura del movimiento de Jesús y de las comunidades apostólicas y el posterior proceso de re-patriarcalización, ha sido el método comparativo para poder des-estructurar los paradigmas interpretativos del Nuevo Testamento (NT) de tipo patriarcal y autoritario. La concepción de género es una perspectiva teórica indispensable para des-estructurar y re-estructurar las tradiciones bíblicas en nuevos paradigmas que nos permiten liberar los textos, y las comunidades que los leen, de todo tipo de patriarcalismo y autoritarismo.

La experiencia de las CEBs nos está llevando también a una reformulación del paradigma dominante sobre los orígenes del cristianismo. En referencia a los orígenes del cristianismo y del NT existe el paradigma dominante de Cristiandad, creado por Eusebio de Cesarea en el siglo IV en su *Historia eclesiástica*. Eusebio escribe la "historia oficial" del cristianismo para legitimar el modelo constantiniano de Iglesia. En este paradigma, Jesús aparece fundando directamente la Iglesia institucional tal como ella existe con posterioridad; se construye una unidad eclesial originaria considerada verdadera, y una diversidad posterior origen de herejías. Se relaciona unidad con ortodoxia y diversidad con herejía. Esto es falso desde un punto de vista histórico. Sabemos que el cristianismo nació plural desde los inicios y la unidad se construyó a partir de la ortodoxia de la pluralidad. El canon bíblico consagró la pluralidad al aceptar como inpiradas tantas y tan diversas tradiciones y escritos. Otro esquema falso es el que interpreta de forma historicista los Hechos de los Apóstoles, y re-construye los orígenes del cristianismo en el paradigma geográfico y teológico que va desde Jesuralén a Roma, pasando por Antioquía, Efeso y las otras Iglesias paulinas del mar Egeo. En este paradigma se deja de lado la Galilea y la expansión del cristianismo hacia el sur (Norte de Africa) y hacia el oriente. Existen asimismo paradigmas distorsionados sobre los ministerios eclesiales en las Iglesias apostólicas. De manera errónea se proyecta en los orígenes apostólicos situaciones claramente posteriores, distorsionando los orígenes de la institucionalización de la Iglesia. Por ejemplo, se toma como directamente apostólico el paradigma ministerial jerárquico de los

obispos, presbíteros y diáconos. Igualmente errónea es la caracterización del ministerio eclesial con el paradigma sacerdotal y sacrificial, tomado de la tradición judía del Templo. Hoy sabemos que esta re-sacerdotalización y re-judaización del cristianismo primitivo es muy posterior (siglos III y IV).

Otro ejemplo lo podemos sacar del campo cultural y del diálogo de las religiones indígenas con la tradición bíblica. Es conocido cómo el libro de Josué fue utilizado para legitimar la conquista colonial de América y cómo la crítica anti-idolátrica de los profetas se manipuló para deslegitimar y destruir las religiones autóctonas de estas tierras. Nació así un paradigma hermenéutico colonial que se volvió dominante, y que conquistó y transformó la Biblia entera. La Lectura Comunitaria de la Biblia desde las culturas indias, sumada al trabajo de algunos exégetas con una visión no colonial de la cultura, ha podido demostrar la falsedad de estos esquemas interpretativos. Se ha establecido un nuevo paradigma para interpretar el libro de Josué no como conquista, sino como liberación de la tierra; igualmente, se ha establecido la relación intrínseca entre la idolatría y la opresión, y la contradicción entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte, utilizando el paradigma opresión-liberación. Se ha rescatado la Revelación de Dios presente en las culturas y se ha diseñado una evangelización desde las culturas no-occidentales. Todo esto ha ido permitiendo crear nuevos paradigmas culturales y teológicos de interpretación de la Biblia que no sean coloniales ni centro-europeos. Algo semejante podemos decir de los esquemas historicistas que excluyen a la naturaleza de la interpretación bíblica. Los movimientos ecológicos nos han ayudado a cambiar estos esquemas y a crear nuevos paradigmas de interpretación, donde la humanidad y el cosmos son parte esencial de la Historia de la Salvación.

Bibliografía: otros artículos del autor sobre Hermenéutica de la Liberación:

"La Biblia y la memoria histórica de los pobres", en *La fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres*. San José, DEI, 1988 (2a. ed.), págs. 113-124.

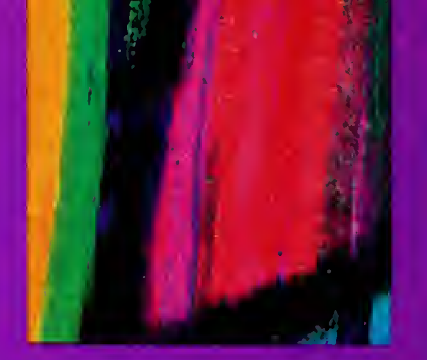
"Lectura Popular de la Biblia en América Latina: Hermenéutica de la liberación", en *RIBLA* (San José, DEI) No. 1 (1988), págs. 30-48.

"1492: La violencia de Dios y el futuro del Cristianismo", en *Concilium* (Madrid, Ediciones Cristiandad) No. 232 (Noviembre, 1990), págs. 429-438.

"Hermenéutica Bíblica India. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación)", en *RIBLA* (San José, DEI) No. 11 (1992), págs. 9-24 [reproducido en Guillermo Meléndez (ed.). *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*. San José, CEHILA-DEI, 1992, págs. 45-62].

"Lectura de la Biblia en América Latina", en Autores Varios. *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*. Bogotá, Ediciones Paulinas, 1992, págs. 143-150.
"Crítica de la Hermenéutica Occidental y Lectura Popular de la Tradición: Hermenéutica del Espíritu", en *Pasos* (San José, DEI) No. 49 (Septiembre-octubre, 1993), págs. 1-10.
"Interpretación bíblica desde las culturas indígenas (mayas, kunas y quichuas de América Latina), en *Pasos* No. 66 (Julio-agosto, 1996), págs. 4-11.

Impreso por
Imprenta y Litografía Varitec, S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de junio de 1997.



Hace treinta años se originaron las primeras intuiciones de lo que en 1968 se llamaría "Teología de la Liberación". Dichas "intuiciones" permanecen como constitutivas de esta teología en toda su evolución, y podríamos resumirlas en la tesis siguiente: se trata de una teología que parte discursivamente de una opción ética por los pobres, para la construcción práctica, ahora y aquí, del Reino de Dios. Esta identidad profunda no se opone a una transformación de sus supuestos epistemológicos, ya que la Teología de la Liberación ha aprendido de las críticas y ha crecido. Sólo lo viviente se transforma, y dicha transformación es un signo de su vitalidad. De no transformarse, eso significaría —lo que algunos críticos le asignan como su ya cumplido destino— que ella ha muerto.
De lo que se trata, entonces, es de transformar la Teología de la Liberación en concordancia con la historia que continúa su curso. Esto no debe espantar a nadie, sino a los que temen su desaparición, pues toda teología, si es progresiva, debe cambiar, adaptarse, reformular nuevas hipótesis, resolver nuevos problemas, explicar nuevos objetos observados, crecer.

